

Heth. DLAMA.

Von Hans Ehelolf.

Güterbock hat im Vorwort seiner Edition KUB XXV in den Bemerkungen zu Nr. 35 unter Anm. 4 bereits darauf hingewiesen, daß 35 2 ein „Dta-aš-¹“ einem DLAMA-aš-mi-iš² von XX 24 IV 9 gegenübersteht, ohne — und das mit Recht — die Identität der beiden Stellen positiv zu behaupten und daraus für die hethitische Lesung des Ideogramms DLAMA irgendwelche Schlüsse zu ziehen. Inzwischen hat die vorjährige Grabung in Boğazköy ein weiteres Fragment mit „Körperteil-Gottheiten“ zutage gebracht (Inv.-Nr. 93/c), das, wiewohl zu keinem der obigen Stücke eigentliches Duplikat, dennoch dank seiner ganz ähnlichen Anlage erlaubt, die beiden fraglichen Stellen nunmehr zu identifizieren.

Rs. 5ff. von 93/c lauten in Umschrift:

5 -r]a-aš-mi-iš Dta-še-mi-i- i]z

6 -š]a-aš Dša-ku-ya-a-aš-ša- aš

7]Diš-ta-ma-na-aš-ša-a- aš

Stellt man darunter XXV 35 2ff.³:

2 NINDA.KÌR.RA Dta-× [] 4

3 NINDJA.KÌR.RA Dta-š-i-m[i- iz 13

4]NINDA.KÌR.RA Diš-ta-a[n-za-aš-ša-aš 17

5]NINDA.KÌR.RA Dša-ku-ya[-aš-ša-aš 22

6]NINDA.KÌR.RA Dša-an-da[-aš-ša-aš 27

7 NINDJA.KÌR.RA Diš-ta-[ma-na-aš-ša-aš 31,

so zeigt sich, daß 93/c jeweils zwei Gottheiten, die XXV 35 untereinander in getrennten Paragraphen abgehandelt werden, in einem

1) Edition richtig. Lies entweder aš oder ein wie aš mit einem Waagerechten beginnendes Zeichen.

2) Das -aš-mi-iš enthält nicht etwa lediglich den Auslaut des Gottesnamens (dieser ist -r(a)-Stamm! Sommer AU 22f.). Vielmehr muß ein enklitisches Suffix vorliegen: DLAMA-aš-(š)miš oder DLAMA-aš-miš. Letzteres = „meine Schutzgottheit“, worin die Bedeutung des Possessivums ähnlich verblaßt sein könnte wie in „Madonna“ usw. (Literatur: Littmann NGGW Phil.-hist. Kl. 1916, 94ff., Zimmern, Oriental Studies dedicated to Paul Haupt (1926), 281ff.).

3) Die Zeilenzahlen rechts geben die Parallelstellen aus XX 24 IV, wonach hier ergänzt.

4) §-Strich, wiewohl stark verdreht, auch über und unter Z. 2.

Fach verkoppelt. Es ist 93/c 6 = XXV 35 4 + 5, 93/c 7 = XXV 35 6 + 7. Demnach ist 93/c 5 = XXV 35 2 + 3. Also ist -r]ašmiš in 93/c 5 Ende des in XXV 35 12 mit Dta-×[beginnenden Wortes, und das so gewonnene, des Kernes noch ermangelnde Gebilde

Dta-× [²⁻³Zeichen ? -r]a-aš-mi-iš

ist dem DLAMA-aš-mi-iš von XX 24 IV 9 gleichzusetzen, wobei das r von -r]ašmiš zur Evidenz das r-Element des in Anm. 2 besprochenen DLAMA-r(a)- ist.

Hat sich damit bei der tückischen Zerstörung zweier Texte an einer korrespondierenden Stelle die vollständige heth. Lesung des Gottesnamens leider noch nicht ergeben, so ist doch nunmehr der von jeher fragwürdigen und bereits zu bedenklichen Spekulationen mißbrauchten Lesung Dinar(a)- (stärkste Bedenken dagegen bei Sommer AU 20ff., 381ff.; ders. Ahhijavāfrage u. Sprachw. 49¹) endgültig der Boden entzogen. Man wird künftig nur noch einen Gottesnamen als Lesung des Ideogramms LAMA in Anspruch nehmen dürfen, der a) mit t/da- anlautet, b) danach ein aš oder ein wie aš beginnendes Zeichen enthalten kann, c) -r(a)-Stamm ist. — Daß ein solcher, wenn ich recht sehe, noch nicht zur Verfügung steht, darf nicht wundernehmen. Ist doch auch z. B. die phonetische Schreibung für das so überaus häufige DUTU-u- (Dištanu-; Götze, Handb. d. klass. Altertumsw. III 1 III 129²) bisher nur an einer einzigen Stelle (XXV I II 42) belegt.

Eine Konkordanz der kanonischen Tradition des Islams¹.

Von Johann Fück.

Innerhalb des islamischen Schrifttums kommt dem Hadīṭ, d. h. der in der Regel durch eine lückenlose, vom Verf. bis zum Propheten oder einem seiner Genossen zurückreichende Kette von Gewährsmännern verbürgten Überlieferung über das öffentliche und häusliche Leben des Propheten, seine Aussprüche und Handlungen nach Umfang und Bedeutung eine hervorragende Stellung zu. Eine umfassende

1) Wensinek, A. J.: Concordance et Index de la Tradition Musulmane les six livres, le Musnad d'al-Darimi, le Muwaṭṭa' de Malik, le Musnad de Ahmad Ibn Hanbal. Livraison I: abada-Allāhu (S. 1—80), Livraison II: Allāhu-barra (S. 81—160). Leiden: E. J. Brill 1934. 2^o = Union académique internationale.

Verwertung dieser nach vielen Tausenden von Traditionen zählenden Stoffmassen ist bislang dadurch erschwert, daß es noch an den nötigsten Hilfsmitteln zu ihrer Erschließung fehlt. Es ist deshalb mit lebhafter Freude zu begrüßen, daß A. J. Wensinck, der verdienstvolle Mitherausgeber der „Encyclopädie des Islam“, dem wir bereits das nützliche „Handbook of early Muhammadan Tradition“ (1927) verdanken, nunmehr seine seit 1915 unter Beihilfe von 37 Arabisten vorbereitete Konkordanz zu veröffentlichen beginnt, die den Wortschatz der in folgenden neun Werken enthaltenen Traditionen übersichtlich geordnet vorlegen wird: 1.—6. die „Sechs Bücher“, d. h. die kanonischen Sammlungen des Buḥārī (gest. 256 h), Muslim (261), Abū Dāwūd (275), Tirmidī (279), Nasā’ī (303) und Ibn Māğah (273); 7. das *Musnad* des Dārimī (255), das lange Zeit den Sunan des Ibn Māğah die kanonische Geltung streitig gemacht hat; 8. das *Musnad* des Aḥmad Ibn Ḥanbal (gest. 241 h), und schließlich als einziger Vertreter der vor-kanonischen Literatur 9. das *Muwattaʾ* des Mālik (179 h) in der Rezension des Jahjā. Ausgeschlossen bleibt somit das gesamte nicht-kanonische Überlieferungsgut, einschließlich derjenigen Teile, die in den jüngeren Sammlungen (deren umfänglichste der über 46000 Traditionen umfassende *Kanz al-ummāl* des al-Muttaqī ist) Aufnahme gefunden haben.

Für das *Muwattaʾ* gibt W. ausdrücklich an, daß nur die eigentlichen Traditionen berücksichtigt sind. Offenbar gilt das Gleiche mit wenigen Ausnahmen, die nicht durchgängig als solche gekennzeichnet sind, auch für die andern Sammlungen: die oft recht umfangreichen Kapitelüberschriften (*tarğama*) Buḥārīs, die Angaben Tirmidīs über Meinungsverschiedenheiten der Juristen, die in allen Sammlungen sich findenden kritischen Anmerkungen über die Glaubwürdigkeit einzelner Traditionen bleiben außer Betracht. Zitiert wird wie im „Handbook“, nur daß anstelle der Buchnummer der häufig abgekürzte Buchtitel angegeben wird. Ein alphabetisches Verzeichnis dieser Abkürzungen mit Angabe des vollen Buchtitels, der Buchnummer und der Band- und Seitenzahl der benutzten Ausgabe würde die Benutzung wesentlich erleichtern; für Muslims *Ṣaḥīḥ*, bei dem W. die oft nach Hunderten zählenden Überlieferungen durchgehend numeriert hat, sollte darüber hinaus die Seitenzahl für jede zehnte Tradition angegeben werden. Bei dem großen Umfang der aufgenommenen Texte verbot es sich von selbst, für jedes Wort alle Belege zu geben. Solche Vollständigkeit ist nur gelegentlich, bei den durch einen Stern gekennzeichneten Wör-

tern, erstrebt. Über die Gesichtspunkte, nach denen die Wörter sowie die Belege ausgewählt sind, wird man von dem Vorwort, das hoffentlich bald ausgegeben wird, Belehrung erwarten dürfen, um so mehr, als die Konkordanz eine wichtige Vorarbeit für ein künftiges Arabisches Wörterbuch leisten kann, da die Traditionsliteratur (nicht so sehr wegen ihres Wortschatzes, der verglichen mit der Fülle der Beduinensprache arm ist¹, als wegen ihres Sprachgebrauchs) eine wichtige Provinz alt-arabischer Prosa darstellt. Nach den ersten Lieferungen zu schließen, scheint W. bei der Auswahl im wesentlichen auf den Inhalt Rücksicht zu nehmen, während sprachliche Gesichtspunkte zurücktreten. So fehlen z. B. die Partikeln fast ganz². Doch beabsichtigt W., in einem besonderen Glossar solche Wörter und Ausdrücke, die in den allgemeinen Wörterbüchern fehlen, zusammenzustellen. Unter jeder Wurzel sind die einzelnen Wortformen in sehr zweckmäßiger Weise nach einem auf dem Umschlag erklärten Schema angeordnet. Dabei ist — und dies ist einer der wesentlichsten Vorzüge des Werkes — das Stichwort mitsamt seinen Nachbarwörtern, häufig in Form eines ganzen Satzes, ausgehoben, so daß der Zusammenhang klar wird. Auch innerhalb der so entstandenen Wortverbindungen ist die alphabetische Reihenfolge tunlichst eingehalten.

Unerläßliche Vorbedingung einer Konkordanz ist ein feststehender Text. Es liegt im Wesen mündlicher Überlieferung begründet, daß in den Traditionssammlungen derselbe Stoff in verschiedenen Fassungen, mit zahlreichen, oft unbedeutenden Abweichungen wiederkehrt. Sie alle zu verzeichnen, würde den Umfang des Werkes über Gebühr ausdehnen, ohne daß daraus besondere Vorteile erwüchsen. W. hat sich darauf beschränkt, jeweils eine Fassung als Lemma auszuwählen und hinter der Belegstelle die Parallelen aufzuzählen, ohne Abweichungen zu verzeichnen. Nur vereinzelt gibt er im Lemma hinter dem Stichwort Varianten zu diesem. Der Benutzer muß also immer damit rechnen, daß die auf die erste Belegstelle folgenden Zitate einen abweichenden Text bieten. Die Variante kann sich dabei auch auf das Stichwort erstrecken. So ist S. 44b 17 unter dem Lemma: *fağālu māta gāla aḡalā kuntum ādantumūnī* auch auf Mālik, *Ḡanāʾiz* 15 verwiesen, dessen Text lautet: *idā mātai fa-āğinūnī*. Das Stichwort kann sogar in einer Parallele fehlen, z. B. in der S. 68a 33 unter *ikāf* angeführten Stelle Buḥārī, *Adab* 115. Schließlich sind manchmal Belegstellen aus verschiedenen Traditionen unter

1) Zur Ergänzung können Zamahšarīs *Fāʾiq* und Ibn al-Aṭīrs *Nihāja* herangezogen werden, die auch die nachkanonische Überlieferung berücksichtigen.

2) Für das warnende *ijjāka*, *ijjākum* z. B. sind S. 139b 20 vier Zitate gegeben (weitere Beispiele, z. T. aus nichtkanonischen Sammlungen, s. in Sujūṭīs *al-Ġāmiʾ as-ṣağīr* s. v.). Vor allem vermißt man die seltene Konstruktion *ijjāja ʾan* (Abū Dāwūd, *Ġihād* 55).

dem gleichen Stichwort vereinigt; so gehören S. 146a 28 s. v. *baḥ* die ersten 6 Stellen und Mālik *Saḍaqa* 2, der gleichen Tradition an; alle übrigen verteilen sich auf Überlieferungen, die miteinander nichts zu tun haben. Darin liegt für den Benutzer, der sich vielfach zu zeitraubendem Nachschlagen genötigt sieht, eine empfindliche Erschwerung, und W. wäre sicher des Dankes aller gewiß, wenn er künftig die Belegstellen durch Satzzeichen u. dgl. je nach ihrer Zugehörigkeit zur gleichen oder zu verschiedenen Traditionen in Gruppen gliedern wollte. Es wäre wohl möglich, Varianten in Klammern vor den Stellen, wo sie vorkommen, zu notieren. Auch könnte (etwa durch *'anhu*) eine etwaige Abhängigkeit zwischen den verschiedenen Belegen angemerkt werden. So verteilen sich z. B. die S. 8 b 28 für den Satz *aqbalu rākibān 'alā atānin* gegebenen Stellen, in folgender Weise: *ḥadīṭ Ibn 'Abbās* (I) *ḥarīq az-Zuhri* (1) Mālik 9, 38; *'anhu* Muslim 4, 254 = abū Dāwūd 2, 112 = Aḥmad 1, 342 (NB!) = (*ḥimārīn atānin*) Buhārī 3, 18 = 8, 90 = 10, 161; *rāḡi* (2) Nasā'i 9, 7 = Aḥmad 1, 219.

(3) Aḥmad 1, 365 (4) Buhārī 28, 25 = Aḥmad 1, 264.

(5) abū Dāwūd 2, 112. *qābūl* (II) *ḥarīq Ibn Abi Dīb*: Aḥmad 1, 327.

Wesentlich mehr Raum als die unterschiedslose Aufreihung aller Belege würde eine solche Gliederung kaum beanspruchen; nötigenfalls würde es genügen, wenn sie nur an einer Stelle durchgeführt würde, auf die unter allen folgenden Stichwörtern zu verweisen wäre.

Eine solche Gliederung des in der Konkordanz vorgelegten Stoffes würde ganz von selbst zu einer Aussonderung der einzelnen Überlieferungsketten führen und damit eine wertvolle Vorarbeit für die Altersbestimmung jedes einzelnen *Ḥadīṭ* leisten, von der dessen wissenschaftliche Verwendbarkeit großenteils abhängt. Denn daß die vielfach geäußerten Zweifel an der Zuverlässigkeit der Zeugenketten (*isnād*) der Überlieferungen nicht verallgemeinert werden dürfen, ergibt sich schon daraus, daß m. W. keine der kanonischen Sammlungen irgendeine antimutazilitische Tendenztradition aufgenommen hat¹. Einer der größten Kritiker, Ibn 'Adī (gest. 365 h), stellt ausdrücklich fest, daß von den Prophetengenossen keinerlei Ansprüche über die Natur des Korans überliefert werden², und diese Einsicht ist der Orthodoxie nie verloren gegangen³. Das stellt dem ehrlichen Willen der kanonischen Sammler, aus dem Wüste der zu ihrer Zeit ins Uferlose angeschwollenen Überlieferungsmassen den echten Kern herauszuschälen, ein um so glänzenderes Zeugnis aus, als solche Fälschungen ihnen im Kampf gegen die Mutazila trefflich zustatten gekommen wären. Waren es doch gerade die Mutaziliten, die, je mehr ihre Kräfte mit dem Abnehmen der dualistischen Gefahr (*zandaqa*) für andere Aufgaben frei wurden, desto stärker ihre Angriffe auf die Altgläubigen richteten, Vernunft und gesunden Menschenverstand gegen die Tradition ins Feld führten, die in ihr ent-

haltenen Anthropomorphismen, Wunder, eschatologischen Fabeleien und abergläubischen Vorstellungen lächerlich machten, alle inneren Widersprüche und Ungereimtheiten aufdeckten¹ und schließlich, im Besitz aller Machtmittel des Staates, ihre orthodoxen Widersacher vors Ketzengericht schleppten. Vielmehr schuf sich die Orthodoxie zur Abwehr dieser Angriffe in der von Jahjā b. Ma'in (156—233 h), 'Abdallāh b. al-Madīnī (156—234) und Aḥmad Ibn Hanbal (161—241) begründeten Tradentenkritik (*'ilm al-ḡarḥ wa't-ta'dīl*) ein Mittel, erhebliche Massen des beanstandeten Überlieferungsgutes als unecht auszuscheiden². Durch die Feststellung des Geburts- und Todesdatums jedes einzelnen Tradenten, seiner persönlichen Beziehungen zu älteren Überlieferern, bei denen er gehört, und zu jüngeren, die wiederum bei ihm gehört hatten — eine Arbeit, für die al-Wāqidi (gest. 207 h), Haiṭam b. 'Adī (gest. 207 h) und in der nächsten Generation Ibn Sa'd (gest. 231 h) und Ḥalīfa b. Ḥajjāj (gest. 240 h.) das wichtigste leisteten — sowie vor allem durch den Vergleich der verschiedenen Versionen oder „Wege“ (*ḥarīq*), auf denen ein *Ḥadīṭ* ihnen zugekommen war; suchten sie den Grad der Zuverlässigkeit jeder Tradition festzustellen und allmählich zum echten Kern der Überlieferung vorzudringen. Diese rein formale Kritik ließ persönlicher oder parteipolitischer Voreingenommenheit keinen Raum³, wenn auch die endgültige Entscheidung über die Glaubwürdigkeit eines Überlieferers stark vom persönlichen „Geschmack“ des Kritikers abhängig blieb. Freilich fand diese kritische Tätigkeit ihre Grenzen daran, daß sie nicht einem abstrakten geschichtlichen Interesse entsprang, sondern daß hier im Kampfe der Parteien stehende Theologen sich um die Feststellung eines Gutes bemühten, welches für die öffentliche und private Lebenshaltung eines jeden Muslims maßgebend sein sollte. So mußte ihr kritischer Eifer dort Halt machen, wo er Überlieferungsgut anzutasten drohte, welches um der idealen Vorbildlichkeit des Propheten willen für die Orthodoxie unerläßlich war. Buhārī läßt manche Paragraphen des Rahmenwerks leer, weil er keine echte Tradition dafür finden konnte; für seinen Schüler Tirmidī dagegen ist der Umstand, daß eine Tradition in praxi befolgt wird, wie immer es um ihre Glaubwürdigkeit bestellt sein mag, die notwendige und hinreichende Voraussetzung dafür, sie in seine

1) Darüber unterrichtet sehr gut das nach dem Siege der Orthoxie verfaßte *Ta'wīl muḥtalif al-ḥadīṭ* des Ibn Qutaiba (213—276 h).

2) Über Traditionsfälschungen im allgemeinen äußert sich Ibn Qutaiba, *Ta'wīl muḥtalif al-ḥadīṭ* S. 355ff.

3) Ein von der Sunna abweichender Standpunkt (*bid'a*) beeinträchtigt an sich die Glaubwürdigkeit eines Tradenten noch nicht (s. Goldziher, *Muh. Studien* 2, 142 Anm. 2; ferner Dahabī, *Mizān al-ʿiṭidāl* 1, 4f.; Ibn Ḥaḡar, *Lisān al-mizān* 1, 9ff.). Daß Qadariten in den kanonischen Sammlungen als Gewährsmänner erscheinen, hat Goldziher a. a. O. betont. Das gleiche gilt für die Ḥarīḡiten, die Abū Dāwūd als die zuverlässigsten Überlieferer unter den Sektierern bezeichnet (Dahabī, *Mizān al-ʿiṭidāl* 2, 276 usw.). Die Gegner der Tradition haben nicht versäumt, aus der Nennung von Sektierern Kapital zu schlagen (Ibn Qutaiba, *Ta'wīl muḥtalif al-ḥadīṭ* 11). Auch sunnawidriger Lebenswandel ist an sich kein Ablehnungsgrund: Ibn Hanbal erkennt einen Tradenten an, der Wein trank (*Ta'riḥ Baḡ-dād* 8, 325f.).

1) Solche Traditionen finden sich z. B. bei Ibn Ḥaḡar, *Lisān al-mizān* 1, 133₁₀, 165₆, 259₁, 362₁ usw.

2) Ibn Ḥaḡar, *Lisān al-mizān* 1, 340₁₈.

3) Noch im 9. Jahrhundert erklärt Saḥāwī (gest. 902 h) den angeblichen Spruch des Propheten „Der Koran ist das unerschaffene Wort Gottes; wer etwas anderes behauptet, ist ungläubig“ mit allen seinen Varianten für nichtig, s. Ibn ad-Daiba', *Tamīz at-tajjīb min al-ḥabīṭ* (Cairo 1347) S. 111.

Sammlung aufzunehmen, wenn er auch jedesmal ihre Glaubwürdigkeit kritisch erörtert und es dem Leser ermöglicht, festzustellen, ob und wieweit eine juristische Entscheidung sich auf beweiskräftige Traditionen stützen kann¹. Diese kritische Strenge schwindet dann immer mehr: Nasā'i und Ibn Māğah erkennen jeden Tradenten an, über dessen Unglaubwürdigkeit keine volle Übereinstimmung herrscht, und nehmen dementsprechend große Teile des von ihren Vorgängern verworfenen Überlieferungsgutes wieder auf. Doch geben uns die Angaben und Urteile der muslimischen Kritiker, die sich in großer Fülle in den biographischen Sammelwerken, vor allem in dem auf die Gewährsmänner der „sechs Bücher“ beschränkten *Tahđīb at-Tahđīb* des Ibn Hağar und in Dahabis *Mizān al-i'tidāl*² finden, fast bei jeder Überlieferung ein sicheres Mittel in die Hand, nachprüfend festzustellen, wie weit sie vom Standpunkt der klassischen Tradentenkritik zuverlässig ist. Dagegen wird die Tauglichkeit der formalen Kriterien dieser Kritik in anderer Hinsicht dadurch begrenzt, daß sich ihre Begründer die für ihre Arbeit notwendigen Unterlagen in der Regel nur für die zwei ihnen unmittelbar vorausgehenden Überlieferungsgenerationen verschaffen konnten. Daraus folgt, daß die Zeugenketten nur für diese Periode, aber für sie ohne Einschränkung volles Vertrauen verdienen. In der Tat zeigt ein vergleichendes Studium der kanonischen Sammlungen, daß der Text einer einzelnen Überlieferung meist bis in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zurückverfolgt werden kann. Hier versagen freilich die Mittel der Quellenscheidung und es muß der Kritik des Inhalts der Traditionen vorbehalten bleiben, festzustellen, ob sie tatsächlich Berichte über Ereignisse sind, die um ein weiteres Jahrhundert zurückliegen, oder ob es sich dabei um Erörterungen von Fragen handelt, die das erste Jahrhundert leidenschaftlich bewegten, wie dies Goldziher an einzelnen Gruppen des politischen Hadīth dargetan hat. Welche Traditionen der Kritik standhalten werden, wird erst künftige Forschung erweisen können. Für sie wird sich Wensincks Konkordanz, je weiter sie fortschreitet, desto mehr als unentbehrliches Hilfsmittel erweisen, für das ihm alle, die an der Erforschung des Islams beteiligt sind, aufrichtigen Dank schulden.

Allgemeines.

Clemen, Prof. D. Dr. Carl: *Urgeschichtliche Religion. Die Religion der Stein-, Bronze- und Eisenzeit. I: Text. II: Abbildungen.* Bonn: Ludwig Röhrscheid 1932/33. (140 S. u. 52 S. m. 112 Abb.) gr. 8°. = Untersuch. zur allgem. Religionsgeschichte, hrsg. von Carl Clemen, H. 4 u. 5. RM 7.20 u. 7.80. Bespr. von H. Obermaier, Madrid.

Ähnlich wie Mainage, Luquet und andere untersucht der Verf. das Problem der Religion der Ur- und Vorzeit, mit einem Aufwande von Fleiß und Belesenheit, welcher dem Leser Bewunderung abringt. Weitaus der größte

Teil der Studie ist dem Paläolithikum und Neolithikum gewidmet (96 S.), auf die Bronzezeit entfallen 22 S., auf die vorgeschichtliche Eisenzeit 4 S. Cl. hätte seine Aufgabe, trotz des dornigen Charakters des Themas und der noch unbehebbarer Unsicherheit in vielen Einzelfragen, wohl erfolgreicher gelöst, falls er in der Lage wäre, an dieselbe mit sachlich ausreichender Einstellung heranzutreten, denn um ein Wissensgebiet beurteilen zu können, muß man es selbst durchforscht haben! Es darf nun nicht verschwiegen werden, daß Urgeschichte und Ethnologie keineswegs das eigentliche Arbeitsfeld des Autors darstellen, so daß derselbe in rein theoretischer Diskussion alte und neue Publikationen, die Ansichten von unmittelbar an der Quelle arbeitenden Forschern und jene von Randtheoretikern einander gegenüberstellt und gegenseitig ausspielt. So verliert sich der Leser in der Fülle des Widerstreites der Meinungen, von denen eine Reihe tatsächlich bereits abgetan ist. Es ist beispielsweise unrichtig, daß in der ostspanischen Eisenzeitmalerei die Polychromie fehlt, und daß die Cro-Magnon-Funde vielleicht nur magdalénienzeitlich wären, ist längst widerlegt. Die Echtheit der bemalten Kiesel des Azilien hat sich zu keiner Zeit ernst in Zweifel ziehen lassen und die einschlägige Note des Prof. Begouen bezieht sich einzig auf einige in der Jüngstzeit aufgetauchte Fälschungen.

Dieser Mangel an kritischer Auslese und die ebenso ermüdende wie verwirrende Gegenüberstellung widersprechender Meinungen (auch von solchen, welche den Stempel großer Unwahrscheinlichkeit an sich tragen), führen im wesentlichen zu einem sterilen Gesamtergebnis, um so mehr, als Cl. mit bedauerlicher Einseitigkeit auch da Zweifel sät, wo auf Grund des Fundbestandes bzw. der ethnologischen Parallelen und Analogien tatsächlich helle Streiflichter auf die Psyche des Urmenschen und seine religiöse Einstellung fallen. Das Gesagte wird genügen, um den Interessenten darüber aufzuklären, daß die Studie von Cl. nicht als positiver Beitrag zur Aufhellung des von ihm behandelten Problems gewertet werden kann; auf keinen Fall bringt sie eine Erweiterung und Vertiefung unserer Kenntnisse.

Jensen, Ad. E.: *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern.* Stuttgart: Strecker & Schröder 1933. (VIII, 188 S., 11 Kartenskizzen.) 8°. = Studien zur Kulturkunde, hrsg. von Leo Frobenius, I. Bd. = Veröffentlichung des Forschungsinstituts für Kulturmorphologie. RM 9 —; Lw. RM 11 —. Bespr. von Otto Dempwolff, Hamburg.

Die ersten 128 Seiten bringen einen knappen, aber übersichtlichen Auszug aus der reichhal-

1) Tirmidī, *ʿIlāl* zu Anfang, die beiden dort erwähnten Ausnahmen sind *Mawāqif* § 24 und *Hudūd* § 15.

2) Im *Mizān* sind alle aus irgend welchen Gründen beanstandeten Tradenten mit Ausschluß der Prophetengenossen behandelt; unter ihnen sind Gewährsmänner der „Sechs Bücher“ stark vertreten. Ibn Hağar hingegen hat diese in seinem ergänzenden *Lisān al-mizān* wieder ausgeschieden, eben mit Rücksicht auf sein *Tahđīb at-tahđīb*.

tigen Literatur über das im Titel angegebene Thema. Auf Seite 129 bis 181 setzt sich der Verf. mit anderen Autoren kritisch auseinander und baut seine eigene Auffassung auf. Ich versuche, sie mit meinen Worten wiederzugeben:

In einen uralten Kulturkreis, dessen Weltanschauung eine Wiedergeburt verstorbener Vorfahren als Ursprung menschlichen Lebens annahm, kam die Erkenntnis vom kausalen Zusammenhang zwischen Kohabitation und Konzeption. Nunmehr wurde die Geschlechtsreife des Mannes als ein Lebensabschnitt betrachtet, in dem sich jene Wiedergeburt offenbart. Diese Vorstellungen fanden ihren sichtbaren Ausdruck in der Jünglingsweihe. Der ganze Ideenkomplex wurde dramatisch dargestellt und dadurch seine Wirksamkeit kultisch gefördert.

Die so entstandenen Reifezeremonien wurden nach der verschiedenen völkischen Eigenart mannigfaltig ausgestaltet, und bald das Sterben, bald die Wiedergeburt, bald die Kohabitation, bald die Konzeption in den Vordergrund der Kulthandlungen gerückt.

Aus einem anderen uralten Vorstellungskreis, der mit den Problemen des Lebens und der Zeugung direkt nichts zu tun hat, aus der magischen Weltanschauung mit ihrem Abwehrzauber durch Körperverstümmelungen, wurde die Beschneidung in die Reifezeremonien aufgenommen, weil das männliche Glied als Urheber der Konzeption magisch geschützt werden mußte.

Wenn diese neue Hypothese zunächst nur eine subjektive Bezugsetzung von Beobachtungstatsachen darstellt, so scheint sie mir doch besser als ihre Vorgänger geeignet, den objektiven Zusammenhang verständlich zu machen.

Whittemore, Thomas: The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Preliminary Report on the first year's work 1931—1932. The Mosaics of the Narthex. London: Oxford University Press; Paris: The Byzantine Institute 1933. (28 S., 21 Taf.) 4^o. Bespr. von O. Wulff, Berlin.

Die Reinigungsarbeiten und Aufnahmen, die das Amerikanische Byzantinische Institut vom Dez. 1931 bis Sept. 1932 in der Agia Sophia in Konstantinopel mit Genehmigung der türkischen Regierung und Unterstützung der örtlichen Denkmalpflege durchgeführt hat, müssen von der byzantinischen Kunstforschung als überaus verdienstvolles Unternehmen für die Erhaltung und genauere Erforschung des Denkmals begrüßt werden. Der vorläufige Bericht zeigt, daß dabei mit großer Umsicht verfahren wurde, und bedeutet eine sehr dankenswerte Bereicherung unserer Kenntnis seines Bildschmucks. Wir übersehen nunmehr mit voller Klarheit den gesamten Bestand des Mosaikbelags der Wände und Gewölbe des Narthex und stehen vor dem wichtigen Ergebnis, daß er mit Ausnahme des Widmungsbildes über dem inneren Hauptportal in verhältnismäßig wenig beschädigtem und unverändertem Zustande aus der Justinianischen Zeit erhalten ist. Daß die bis zur Mitte des vorigen

Jahrhunderts eingetretenen, ziemlich unbedeutenden Brüche und Verletzungen keinen gefährlicheren Fortgang genommen haben, ist nach den neuesten Feststellungen der verständigen und technisch vortrefflichen Ausbesserung durch die Schweizer Ingenieure Fossati unter Abdul Medjid zu verdanken, die ebenso wenig wie die italienischen Mosaizisten Gregorini bei der heutigen Restauration Ergänzungen mit neuem Material vorgenommen haben. Damals wurde auch von deutscher Seite dank der Kunstliebe Friedrich Wilhelms IV. die Gelegenheit ausgenutzt und durch Salzenberg nicht nur das Bauwerk, sondern auch der zeitweilig freigelegte Bildschmuck desselben in Aquarellkopien aufgenommen. Die Sonderung seiner verschiedenen Bestandteile nach ihrer Entstehungszeit aber blieb einer besser unterrichteten Zukunft vorbehalten und konnte erst heute nach Entfernung der von den Fossati wieder darüber gebreiteten und bemalten dünnen Stuckschicht erzielt werden.

Der ursprüngliche Mosaikschmuck des Narthex ist ein rein ornamentaler. Seine Gliederung besteht aus Borten, welche die Wandfelder umsäumen und die Gewölbrinnen zieren. Sie sind vorzugsweise als gereimte Edelstein- und Perlenstäbe aufgefaßt. Der Einfluß sasanidischer Goldschmiedekunst ist in ihnen nicht zu verkennen. An schmäleren Leibungen der Fensterbogen lebt daneben noch die stilisierte Akanthusranke fort. An den Gurtbogen schließen sich Rosetten von mannigfaltiger Zusammensetzung zu breiteren Streifen aneinander. In den Gewölbkappen und in einzelnen Wandfeldern erblicken wir größere Sternrosetten mit verschiedenartigen Blattfortsätzen. Whittemore sieht in diesen Mustern zweifellos mit Recht eine Nachahmung von kostbaren Stoffen. Dazu kommt aber als wichtigstes Füllstück der meisten Bogenfelder der Hauptwand das Kreuz von gestreckten Verhältnissen mit Schleifenverzierung an den Ecken der Arme und der Spitze. Diese Beschränkung auf das Symbol ist gewiß auf bewußte Absicht zurückzuführen, — vielleicht auf Justinians die Einigung mit den monophysitischen Kirchen des Orients erstrebende Religionspolitik, wie der amerikanische Forscher vermutet. Seine Annahme, daß auch über der Königstür zuerst nur ein solches Kreuz auf dem Goldgrunde dargestellt war, gewinnt dadurch große Wahrscheinlichkeit. Sie würde es am leichtesten erklären, daß hier im hohen Mittelalter ein Widmungsbild eingefügt wurde, auf das die Orthodoxie nach der Sanktionierung des Bilderdienstes unmöglich verzichten konnte. Daß an dieser Stelle ein späterer Eingriff erfolgt ist, konnte aus technischen Kennzeichen einwandfrei bestätigt werden.

Die Wiedergabe dieses Mosaikbildes in einer Gesamt- und mehreren Teilaufnahmen auf vorzüglichen Lichtdrucktafeln bedeutet für die Kunstgeschichte den Hauptgewinn der Veröffentlichung.

Erst jetzt läßt sich ein sicheres Urteil über das ikonographische Gepräge und den Stil der Darstellung fällen, wiewohl der Vergleich die Salzenbergische Kopie als verhältnismäßig treu und keineswegs so stark durch den Zeitgeschmack beeinflusst erweist, als wir bisher anzunehmen geneigt waren. Zumal

die beiden Brustbilder der Gottesmutter I. und des Erzengels r. haben auch im Original in der Tat etwas von akademischer Formengebung, in der sich augenscheinlich schon die antikisierende Richtung der sog. Makedonischen Renaissance ankündigt. Einen strengeren Typus vertritt hingegen noch der Kopf des thronenden Christus als Vorläufer des gemilderten Emanuel von Hosios Lukas und des gesteigerten Ideals der Komnenenzeit. In dem ihm zu Füßen liegenden Kaiser erkennt Whittemore aus der Übereinstimmung mit Münzbildern, vor allem in der keilförmigen Bartracht, Leo VI. (886—906 n. Chr.), gestützt auf das Zeugnis des Bischofs Antonius von Nowgorod a. d. J. 1200, auf das zuerst Kondakow hingewiesen hatte, während man früher Basilius I. in dem dargestellten Stifter erblicken wollte. Mit dem treffenden Hinweis auf ein Elfenbein des K. Friedrich-Museums erklärt der Forscher die Hinzufügung der o. e. beiden Medaillons aus dem besonderen Schutzverhältnis der Gottesmutter und des Erzengels Gabriel zu dessen Sohn und Nachfolger. Daraus ergibt sich als zuverlässige Zeitbestimmung der Ausgang oder die Wende des 9. Jahrhunderts. Die sehr eingehende technische und stilistische Würdigung des Mosaiks wird seiner Bedeutung vollauf gerecht. Es gibt uns endlich eine klare Vorstellung von dem Stil der hauptstädtischen Monumentalmalerei in ihrer ersten Blüte nach dem Bildersturm. An die wohlverstandene Gestaltbildung und Gewandbehandlung der beiden Hauptfiguren reicht kein anderes Denkmal des 9./10. Jahrh. heran. Wir erkennen den weiten Abstand zwischen ihm und den etwas älteren oder jüngeren provinziellen Arbeiten, die sich in Saloniki (A. Sophia) und auf dem Athos (Watopädi) erhalten haben. Malerische Wirkungen, wie sie in der Wiedergabe des verschiedenartigen Stoffcharakters im kaiserlichen Kostüm von Whittemore hervorgehoben werden, würden wir anderwärts vergebens suchen. Aber auch die feine Abtönung des Inkarnats, die zugleich modellierend wirkt, ist eine Meisterleistung der Mosaiktechnik. Daraus lassen sich, wie mir scheint, Schlußfolgerungen ziehen, die über das Denkmal selbst zur Entscheidung einer unlängst aufgeworfenen Streitfrage führen. Das oben erwähnte Verfahren entspricht nämlich durchaus der technischen Behandlung der Engelsköpfe in der Koimesis-Kirche von Nicäa, denen der Gabriel mit seinem zarten Oval recht ähnlich sieht, und stimmt auch darin mit ihr überein, daß hier wie dort das Antlitz und die Hände aus viel kleineren verschiedenfarbigen Mosaikwürfeln zusammengesetzt sind als die übrige Gestalt. Auf diesem Wege sucht die hauptstädtische Kunst augenscheinlich malerische Vorlagen mit ihren feinen Übergangstönen im Mosaik nachzuschaffen. Wir stehen hier vor den Anfängen der neuen mittelalterlichen Technik, die grundverschieden ist von den impressionistischen Ausdrucksmitteln der altbyzantinischen Mosaikmalerei, die jedoch von dem letzten Erforscher der heute vernichteten, aber in vortrefflichen farbigen Aufnahmen bewahrten Mosaikbilder von Nicäa, irrigerweise als Impressionismus bezeichnet worden ist. Die ganze darauf begründete und von mir schon (Repert. f. K.Wiss. 1931, S. 76f.) bestrittene Hypothese von der Entstehung der letzteren im 6. Jahrh. fällt damit endgültig in sich zusammen. Daß der Mosaikschmuck des Altarraumes der Koimesis-Kirche tatsächlich von einem hauptstädtischen Meister (Naukratios) hergestellt war, ist noch vor der Freilegung des Widmungsbildes der Agia Sophia durch das Auftauchen eines stilverwandten Bruchstücks in Konstantinopel bestätigt worden, das sein Entdecker

(H. Židkow, Byz. Zeitschr. 1930, S. 601ff.) mit vollem Recht für eine gleichzeitige Arbeit erklärt hat, ohne sich für eine endgültige Zeitbestimmung auszusprechen.

Diese Bemerkungen sollen beweisen, eine wie große Tragweite den Ergebnissen der Arbeiten des amerikanischen Instituts zukommt. Wir dürfen ihrer Fortsetzung im Inneren der Kirche mit größter Spannung entgegensehen. Die Schlußworte Whittemores erwecken die Hoffnung, daß nach ihrer Beendigung eine umfassende Publikation erfolgen und auch die noch ausstehenden farbigen Aufnahmen bringen wird.

Ägyptologie.

Peet, T. E.: *The present Position of Egyptological Studies*. An Inaugural Lecture, delivered before the University of Oxford on 17 January 1934. Oxford: At the Clarendon Press 1934. (22 S.) 8°. 2 s. Bespr. von Günther Roeder, Hildesheim.

Die Antrittsvorlesung stellt zunächst das Geleistete in der Ägyptologie fest. Es ist ein Genuß, dabei den weiten Blick des Redners für alle Gebiete seiner Wissenschaft zu erkennen, ebenso die Heranziehung der Nachbarwissenschaften, und nicht zuletzt das unbestechliche Urteil, das nur auf die Sache gerichtet ist und die Mitarbeiter aus allen Völkern umspannt. Dabei kommen wir Deutsche nicht schlecht weg, und wir können zufrieden sein mit der Anerkennung, die unsere Arbeiten finden, von Lepsius' Expedition über Ermans Kulturgeschichte, Grammatik und Wörterbuch bis zu Spiegelbergs Arbeiten über Demotisch und Schäfers über Kunst. Die Aufzählung der englischen Tätigkeit seit 1884 geschieht mit berechtigtem Stolz, aber auch die amerikanischen von seiten Breasteds und seines Instituts in Chicago, und der Museen in New York und Boston findet die richtige Würdigung. Als zukünftige Aufgaben ergeben sich für P. zunächst methodische Grabungen und ihre Veröffentlichung, gute Herausgabe von Texten aus Papyrus und vor allem archäologische Untersuchungen über Einzelgebiete, damit aus all diesen Vorarbeiten größere ausführliche Darstellungen der Kulturgeschichte und der Religion hervorgehen. Ich unterschreibe jedes Wort dieses Programms, und hoffentlich werden andere für seine Ausführung sorgen. Es ist eine Tragik, daß P. wenige Monate nach seiner Aufstellung allzu früh verstarb.

Worrell, William H.: *Coptic Sounds*. With an Appendix [Some biological factors involved in Coptic sound-changes] by Dr. Hide Shohara. Ann Arbor: University of Michigan Press 1934. (XV, 186 S.) 4^o = University of Michigan Studies: Humanistic Series, vol XXVI. \$ 3.—. Bespr. von Werner Vycichl, Wien¹.

Die nunmehr abgeschlossen vorliegenden *Coptic Sounds*, vermehrt durch einen Ap-

1) Cf. Günther Roeder in OLZ 1933, 513/4.

hat es Vf. als „senden“ (mit der Lesung *utur-*) erklärt. Dadurch wird aber eine sinnvolle Übersetzung der vielen *hatur*-Sätze unmöglich. Diese Erklärung ist um so auffälliger, als Vf. uns gerade ein anderes Wort für „senden“, nämlich *SEND* *harwana-*, nachweist. Diese sichere richtige Deutung ist von größtem Wert, weil sie die noch zahlreicheren *harwana*-Sätze verständlich macht. Ja, man kann geradezu sagen, daß mit der Bestimmung dieser beiden Verbalstämme, die den Kern der meisten Sätze bilden, der Inhalt der Briefe im großen und ganzen erschlossen ist.

Freilich, bevor von einer befriedigenden Übersetzung die Rede sein kann, bleibt noch viel zu tun. Vor allem sind die recht komplexen, von Forrer nur z. T. bloßgelegten Anredeformen noch genauer und vollständiger zu bestimmen. (Vf. befaßt sich mit dieser Grundfrage überhaupt nicht). Auch sind andere häufigere und wichtigere Formeln noch zu erklären. Ich erwähne hier z. B. nur die *rasda-* und *manu-ha*-Sätze. In *rasda* sucht Verf. „tu as écrit“, aber die Form ist eine dritte Pers. Präs. und stets mit einer Form des Relativums *ia-* verbunden: sie muß also heißen „(was) anbetrifft“ (der allgemeine Sinn ist trotzdem vom Verf. meist richtig erraten, doch nicht z. B. e III 3ff., wo übrigens auch *e-i*, m. E. „Bruder“, als *á-t(e)* gelesen und mit Hilfe vom lat. *at* als „mais“ übersetzt wird). Aus *manu-ha* macht Verf. mit der Lesung *ma-wa?-u?* ein Pron. „(à) moi“. Das Wort erscheint aber nur mit der (übrigens von Verf. richtig im häufigen *nä* erkannten) Negation (5mal) oder mit dem indef. Relat. (einmal in den Briefen und einmal auf Stein) verbunden. Es kann also nur eine Partikel, z. B. „etwa“ oder, wie ich eher glaube, „je(mals)“ sein (Näheres darüber demnächst).

Weitere Beispiele dieser Vorfragen, die vor einem Übersetzungsversuch des Ganzen unbedingt ausführlich zu untersuchen gewesen wären, können hier keinen Platz finden. Ich werde demnächst¹ eine vollständige Übersetzung dieser Briefe mit Kommentar geben. Daß sie von derjenigen Verf.s meist gänzlich abweicht, erklärt sich schon aus dem Gesagten. Es wird aber dem Leser am besten ein konkretes Bild der Lage vermitteln, wenn ich hier zum Schluß eine Probe beider Interpretationen (nebst Umschrift nach meinen Lesewerten) gegenüberstelle. Dazu wähle ich b:

1. a) *e-li-i* HAUS-*na-wa-r-a* *Ta-ga-s-la-s* -*wa-ra*
b) *s-nu-wa-r-a* KIND-KIND-*sa*
 2. *e-mu -ha-wa -mu e-pa ha-tu-ra-r*
 3. *u-nu-a -ba-wa -mu I-da-an i-an*, SPRECH, *ma-ra-r-da-an ap-pa-na a-i-á-ra*
 4. *ra-wa e-pa ku-ru-pa ia-á*, FÄCHER-AXT, *wa-(ra)r-ma HASE-ba-si-la-á ar-ha -ra*, BIET, *-s-ha-an*
 5. *wa-ra-r*, BIET, *-ha-r-i*
 6. *wa-ma-ra-r ar-ha-a* SEND-*wa-na*
 7. „SCHWEIN“, *su-wa-na-i -ha-wa ra-ba-i ia-a-r ra-s-da*
 8. *ra-wa II-i-a s-nu-wa-i*, MESSER, *wa-r-mu-ta-li-i* KIND-*a-r-ra*
 9. *wa-mu-u* SEND-*wa-na*
- Verf.: 1.a) Au maître (?) ... *navás*, *Taksalas* (dit).
b) Également (?) ô messenger) tu diras (?):
2. „Moi, j'envoie ceci.“

1) In AOF X, 3 (Anfang 1935).

3. Puis toi-même, cette seule chose (< parole), fais à moi.
 4. Lorsque cette offrande, qui (?) à l'éventoir (?) et à la double hache (est destinée), des lièvres, je l'ai scellée (?);
 5. alors scelle (?) -la également)
 6. et renvoie-la moi!
 7. Et pour ce que tu as écrit (?) sur les chiens (?),
 8. alors donnes (-en) de nouveau (?) 2! (Quant au)....¹
 9. (pour) moi, ne me (l') envoie pas ici (!)“
- Ref.: 1. a) „Herrn -*nawaras* (sagt) *Tagaslas*:
b) Wohl(sein) der Familie!
2. Auch dieses schreibe ich.
3. (dein)erseits mir diese éine Bestellung führe wieder aus!
4. und dieser Wunsch (?) ist), daß die Abgabe für den verehrten Fürsten,
5. bringe sie auf!²
6. und sende sie ab!
7. Was ferner die fetten (?) Schweine angeht,
8. so beschaffe zwei gute Messer,
9. und sende (sie) mir!“

Ich weiß, daß man aus dem schroffen Gegensatz beider Versionen zunächst nur den Schluß ziehen wird, daß die Entzifferung noch sehr fragwürdig aussieht. Aber, um nur einen Punkt zu erläutern: jeder braucht nur einen Blick auf das Original zu werfen, um zu bemerken, daß „l'objet mystérieux“ im 8. Satz handgreiflich „zwei Messer“ darstellt (oft übersehen wir eben das Nächstliegende). Damit wird das übrige fast selbstverständlich.

Andererseits wird man auch beachten, daß mancher Satz oder Ausdruck fast in derselben Weise gedeutet wird. Vieles ist nämlich schon sicher und allgemein anerkannt. Im übrigen möchte ich noch einmal ausdrücklich bemerken, daß jede Diskussionsbasis von großem Vorteil ist, und, so wenig ich auch Hrozny's Übersetzung im ganzen annehmen kann, so müssen wir ihm doch dafür dankbar sein, daß er das gefährvolle Unternehmen eines ersten Deutungsversuches nicht gescheut hat.

Altes Testament, Neues Testament, Spätjudentum, Urchristentum.

Palästina-jahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem. Im Auftrage des Verwaltungsrates hrsg. von Prof. D. A. Alt. 29. Jahrg. (1933). Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1933. (103 S., 5 Abb. auf Taf.) gr. 8°. RM 4 —; geb. 5.25. Bespr. von Johannes Herrmann, Münster in Westf.

Dem von A. Alt erstatteten Bericht über das Institut im Jahre 1932 ist zu entnehmen, daß die zur Entsendung von Stipendiaten berechtigten deutschen Landeskirchen für dieses Jahr auf die Ausübung ihres Rechtes verzichtet haben, um ihre beschränkten Mittel unverkürzt den vordringlichen Bedürfnissen der Heimat zur Verfügung zu stellen. Das ist gewiß zu

1) S. 237: „le double sac (?) pour l'âne ou le mulet“. Das Verb KIND-*a-r-ra* wird *na₁-a(r)-e* gelesen und als Negation des folgenden Satzes aufgefaßt.

2) Oder mit regelmäßiger Syntax: „Du sie aufbringest“.

verstehen. Wer aber über die heimatlichen Grenzen hinausblickt und bedenkt, daß die übrigen Kulturstaaen in der Beteiligung an der Erforschung des hl. Landes wetteifern, wird mit dem Leiter des Instituts den Wunsch haben, es möchten künftig wieder Mittel und Wege (und die zugehörige Entschlußfreudigkeit) gefunden werden, um die dreißigjährige Lehrarbeit des Deutschen Palästina-Instituts nicht zugrunde gehen zu lassen; es ist eine Angelegenheit, die für die Weltgeltung des deutschen Namens nicht gleichgültig ist, wenn auch nur wenige davon wissen. Wenn also der sonstige Lehrkursus diesmal wegfiel, so standen doch dem Leiter ein paar Mitarbeiter zur Verfügung, die der Palästinaforschung durch selbständige Forschungsarbeit dienen (Sellin, Joachim Jeremias, von Rad). Dieser kleine Kreis hat unter Führung von Alt eine ganze Anzahl Exkursionen zu Pferd und mit Kraftwagen unternommen, über die Alt wertvolle Mitteilungen macht. Am wichtigsten war wohl eine mehrtägige Rekognoszierungsfahrt durch das nördliche Ostjordanland.

Außer dem Bericht steuert Alt zum Inhalt des Bandes eine Abhandlung über „Die Bistümer der alten Kirche Palästinas“ bei, in der er für den scheinbar ganz abnorm großen Stab geistlicher hoher Würdenträger, der noch heute den griechisch-orthodoxen Patriarchen von Jerusalem umgibt, die historische Erklärung erbringt; für die bedeutsame Untersuchung zur Geschichte der Kirche in Palästina wird der Kirchenhistoriker dankbar sein. — Dasselbe gilt von der Arbeit von Bernhard Schlauck, der die Abhandlung Alts aus dem vorigen Palästina-jahrbuch über „Anfang und Ende des altchristlichen Inschriftenwesens in Palästina und Arabien“ (gemeinsam mit Alt) zum Abschluß bringt. — G. von Rad richtet die Aufmerksamkeit auf eine in der Tat wenig beachtete Frage aus der Geschichte Israels, nämlich die nach dem Verhältnis Israels zu den Philistern in nachdavidischer Zeit. In seinem Aufsatz „Das Reich Israel und die Philister“ bringt er die als Material lediglich zur Verfügung stehenden zwei dürftigen Notizen in 1. Kön. 15, 27 und 16, 15ff. dadurch zum Reden, daß er die topographische Frage nach der Lage des in beiden Stellen genannten Gibbethon ins Auge faßt. Indem er die Identifikation mit tell el-melât einleuchtend vorschlägt, ergibt sich in der Tat ein klares Verständnis der beiden Stellen und damit ein belangreicher Beitrag zur Geschichte Israels. — Joachim Jeremias sucht „Moreseth-Gath, die Heimat des Propheten Micha“, topographisch zu bestimmen. Neben den biblischen Angaben und der spätjüdischen Tradition verwertet er eigene Untersuchungen an Ort und Stelle und kommt zu dem Ergebnis, daß Moreseth-Gath in tell ed-dschide zu suchen ist. — „Archäologische Bemerkungen zu einer Stelle des Jakobusbriefes“ von Leonhard Rost lassen Licht auf Jak. 2, 2. 3 fallen von der baulichen Gestaltung aus, die an den Synagogen vom Typus der besonders durch Kohl und Watzinger untersuchten Gruppe galiläischer Synagogen (zu denen neuerdings noch außerhalb Palästinas die Synagoge von Milet getreten ist) zu

bemerken ist. Der Kultmittelpunkt dieser Synagogen, der Thoraschrein mit seinem Aufbau, lag auf der Eingangsseite. „Deuten wir die Szene von Jak. 2, 2. 3 nach dem baulichen Befund dieser Synagogen, so erklären sich alle Einzelheiten von selbst: indem die Fremden sowie alle Besucher der Versammlung den Raum durch einen der Eingänge auf der einen Schmalseite betreten, gelangen sie sofort in die Nähe des Kultmittelpunktes und der besten Sitzplätze; hier empfängt man sie und weist dem Vornehmen einen Sitz eben hier, also bei dem Kultmittelpunkt, an, während dem Armen bedeutet wird, daß er entweder, wenn er in der Nähe des Kultmittelpunktes bleiben will, sich mit einem Sitz auf dem Fußboden unter und vor den bereits vergebenen Sitzreihen bescheiden oder auf die Nähe von dem Kultmittelpunkt verzichten muß und vom Eingang weiter weg in den Raum zu gehen hat, wo zum Stehen noch Platz genug ist.“ Im Anschluß an die damit gegebene Erklärung der Stelle sucht Rost noch die bestimmenden Grundideen aufzuzeigen, die zu jenem baulichen Typus führten. Die scharfsinnige Untersuchung ist überzeugend, wenn der Wortlaut der Jakobusstelle wirklich sicher auf den örtlichen Befund weist, der dem Typus jener Synagogen entspricht; was vielleicht nicht ganz zweifellos sein dürfte.

Gabriel, Priv.-Doz. Dr. Johannes: Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornaments. Wien: Mayer & Co. 1933. (XVI, 128 S.) 8°. = Theolog. Studien der Österreich. Leogesellschaft. 33. Heft. RM 6—. Bespr. von L. Dürr, Freising.

Das Buch ist der Vorläufer einer größeren Untersuchung, die „eine eingehende Bearbeitung aller Probleme, welche irgendwie mit dem alttestamentlichen Hohenpriestertum in Beziehung stehen“, enthalten soll, und behandelt die Fragen, welche insbesondere den hohenpriesterlichen Ornat betreffen (S. VII, VIII). Besprochen sind: Bezeichnung des Hohenpriesters, Salbung und sonstige Zeremonien der Weihe, der ganze Ornat: Das Kuttonet, der Gürtel, der Kopfschmuck, das Obergewand (me'il), der Kopfschmuck, das Ephod, die Orakeltasche (choshen) sowie das Losorakel (Urim und Tummim). Hierzu werden jeweils die bisherigen Lösungen vorsichtig und übersichtlich zusammengefaßt und in eigener Stellungnahme kritisiert bzw. vorwärts zu treiben versucht. Leider muß diese vielfach in einem non liquet enden.

Im einzelnen ist hervorzuheben: In der Frage, ob allgemeine Priestersalbung oder nur beim HP (= Hohepriester) tritt der Verfasser der Auffassung S. Landersdorfers bei, daß „die Stellen, welche von der Salbung der ersten Priester sprechen, nicht spätere Glossen seien, sondern daß im Gegenteil ursprünglich noch mehr Berichte über eine solche Salbung vorhanden waren“ (S. 17), daß aber ebendiese Stellen sich nur auf die leiblichen Söhne Aarons beziehen und so „die Salbungzeremonie erstmalig an allen Priestern, in Einkunft aber nur mehr an den HP zu vollziehen war“ (S. 15). Die Granatapfel am Obergewand des HP dürften „wegen ihrer

vielen Fruchtkerne als Symbol der Fruchtbarkeit und Lebensfülle“ gegolten haben; die Glöckchen „sollten das Volk sinnbildlich bei Jahwe in gnädige Erinnerung bringen“ (S. 32). „Mit dämonischen Vorstellungen dagegen hätten die Schellen nichts zu tun, wenn wir es auch hinsichtlich der Todesdrohung Ex. 28, 33 lieber bei einem non liquet, quare belassen“ (S. 34. NB! Aber ist das nicht gerade das Wesentliche?). Das Ephod wird mit Lagarde etymologisch als „Gewand der Nahung (zu Gott)“ erklärt (S. 58). Die Stellen im Richterbuch (C. 8 und 17. 18) legten eher den Gedanken an ein Orakelinstrument als an ein Kleid nahe. Es wird darum hier mit Benzinger als „Losurne“ gefaßt (S. 64 f.). Im hohenpriesterlichen Ornat ist es dann „in erster Linie der Träger der Orakeltasche, des Choschen, und erst in zweiter Linie ein Gewandstück“ (S. 66), in Form eines breiten Gurtcs, den man unter den Achseln um den Leib schlang, und zwar so, daß sich seine beiden Enden an der Vorderseite über der Brust des HP berührten oder auch nur annäherten (S. 68). „Es war (somit) ein Kleidungsstück, das eine möglichst feste, unverschiebbare Unterlage für die Orakeltasche darstellte“ (S. 70). Choschen und Ephod gehörten so eng zusammen, daß man auch das letztere als notwendige Grundlage zur Orakelgewinnung ansehen mußte, so daß man mit dem größeren, dem Ephod, oft beide zusammen bezeichnete, zumal sie aus denselben Stoffen hergestellt und gleichfarbig waren sowie derart übereinander lagen, daß sie leicht als ein Ganzes erscheinen konnten (S. 79). Das Ephod bad, das dann mehrfach bei Priestern und bei Laien im Kultusdienst erwähnt wird, ist „ein Gewandstück, das die Schamteile bedeckt und deren Entblößung unmöglich macht, kurz, es ist das Ex. 28, 42 f. auch den Priestern vorgeschriebene Kleidungsstück . . . מְנִיכָר“ (S. 60). Als solches hat es mit

dem Prachtornate des HP nichts zu tun. Durch den Zusatz מְנִי = linnen sollte es von dem prächtigen

Ornate des HP unterschieden werden; auch in Machart und Aussehen haben beide nichts mit einander gemeinsam; was ihnen den gemeinsamen Namen gibt, ist der Umstand, daß sie Gewänder sind, die man beim Nahen zur Gottheit anhaben muß (S. 61 f.). Ich muß gestehen, daß durch diese Auffassung die Frage des Ephod nicht einfacher wird! — Das „Choschen“ endlich ist „der Aufnahmebehälter der hl. Lose“; als „Orakeltasche“ ist es mit dem wertvollen Edelsteinbesatz zugleich auch „Brustschmuck“ und so sind beide Übersetzungen berechtigt (S. 74). Der Edelsteinbesatz kennzeichnet den HP als Vertreter des Zwölfstämme-Volkes; die Stoffe aber kennzeichnen ihn als den Vertreter des ganzen Weltalls der Gottheit gegenüber (S. 89). Die „Urim und Tummim“ aber, für die sich eine bestimmte Etymologie nicht mehr geben und ebenso wenig aus der Tradition eine einheitliche Auffassung eruieren läßt (S. 104 ff.), dürften überhaupt „keine stets gleichbleibenden Gegenstände gewesen sein, sondern der Hohepriester war durch mišpat-hä-’urim angewiesen, je nach der Natur der Frage bestimmte, jeweils wechselnde Gegenstände zum Zweck der Losbefragung zu verwenden, welche in das Choschen gelegt werden sollten“ (S. 115). Diese Norm vollends wurde „von dem obersten Priester als ein kostbares, heiliges Geheimnis weitervererbt. Denn die rechtmäßige Befragung Jahwes durch Urim und Tummim stand nur dem HP selbst zu“, trotz Dt. 33, 8, wo es anders erscheinen könnte (S. 116).

Der Verfasser ist sich selbst bewußt, daß seine Lösung nicht immer das letzte Wort in den vielfach verwickelten Fragen ist. Wir müssen hier warten, bis sich vielleicht neues Material ergeben wird. Die Untersuchung selbst läuft klar und bestimmt und methodisch sauber und wir müssen dem Verfasser dankbar sein, daß er sich an die Dinge herangemacht hat.

Müller, Ernst: *Der Sohar*. Das heilige Buch der Kabbala nach dem Urtext hrsg. Wien: Verlag Dr. Heinrich Glanz [1932]. (394 u. XI S.) gr. 8^o. RM 20.—. Bespr. von Gerhard Scholem, Jerusalem.

Von dem Buch Sohar, dem umfangreichen Hauptwerk der älteren Kabbala des 13. Jahrhunderts, lagen in deutscher Übersetzung bisher nur sehr kleine Stücke vor. Und auch deren Übersetzungen, die meistens aus zweiter Hand und nicht direkt aus dem recht schwierigen Original stammten, waren von sehr zweifelhaftem Wert und von missionarischen Rücksichten und Tendenzen entstellt. Die paar Stücke in E. Bishoffs „Elementen der Kabbala“ genügten nicht, um einen zureichenden Eindruck von der Physiognomie dieses großen Magazins mystischer Spekulation und Homiletik zu vermitteln. Das vorliegende Werk sucht nun diese Lücke auszufüllen, indem es eine umfassende Anthologie fast durchweg kürzerer (nur selten den Umfang von zwei Seiten übersteigender) Stücke in neuer Übersetzung gibt. Die Anordnung ist nach sachlichen Gesichtspunkten und Motivzusammenhängen geschehen, in sieben Motivkreisen: 1. Preis der Tora und der mystischen Versenkung, 2. Die geistigen Welten und die Kosmogonie, 3. Anthropologie und Psychologie, 4. mystische Deutungen biblischer Berichte, besonders aus den Patriarchengeschichten und über Moses, 5. Stellung Israels und mystische Deutungen jüdischer Lebensformen, 6. Eschatologisches und 7. Legenden um Simon ben Jochaj und seine Jünger, denen der Autor des Sohar seine Ausführungen in den Mund gelegt hat. So ist in der Tat ein recht umfassendes und instruktives Bild dessen, was den Autor des Sohar beschäftigt, gegeben, wenn auch etwas sehr Wichtiges nicht in Erscheinung tritt: Müller hat auf die Wiedergabe vollständiger und architektonisch gegliederter, umfangreicherer Homilien ganz verzichtet, so daß dieser Teil der literarischen Physiognomie des Werkes unsichtbar geblieben ist. Zur Einführung in diese oft so unzugängliche Welt der mystischen Schriftdeutung der alten Kabbala ist diese Anthologie jedenfalls durchaus geeignet, um so mehr als ihr Autor sich sehr positiv und mit Verständnis für mystisches Denken in den Text versenkt, sich zudem auch um große Genauigkeit und Treue

in der Wiedergabe des Urtextes bemüht hat. Zahlreiche Anmerkungen, in denen leider zum Teil die anthroposophischen Anschauungen des Übersetzers der Absicht des Originals Gewalt antun, begleiten die Übersetzungen. Über diese selbst ist zu sagen, daß es sich dabei um einen Versuch handelt, der angesichts der großen Schwierigkeiten der Aufgabe großen Respekt verdient, der aber keineswegs durchweg glücklich ist. Über den Sinn vieler Stellen wird man in der Tat verschiedener Meinung sein können, an vielen anderen aber ist die Übersetzung von einzelnen Wörtern, Wendungen oder ganzen Sätzen unzuverlässig falsch. Zum Teil geht das auf den mehrfach sichtbaren Einfluß der skandalösen französischen Übersetzung de Paulys zurück, zum Teil trägt Müller selbst und seine Neigung, das ohnehin Mystische noch zu übersteigern, die Verantwortung dafür.

Ich gebe einige Beispiele für diese falschen Übersetzungen, in denen sich eine ungenügende Vertrautheit mit dem Aramäischen und die ausgesprochene Neigung des Übersetzers zu falschen, aber mystisch klingenden Etymologisierungen verbinden und nur allzu oft ein hohes Pathos schaffen, von dem das Original nichts weiß. **משן רבות עלא** heißt nicht „die Weiten der himmlischen Räume“ (S. 189), sondern einfach „das himmlische Salböl“, und ist die im Targum ständig gebrauchte Übersetzung des biblischen **שמן המשיח**. **שמן דתולמיא** heißt nicht (S. 190) „Kanaan, der sich verdunkelt“, sondern einfach und präzise „K. der verflucht ist“. Sehr oft steht auch im Original genau das Gegenteil von dem, was Müller übersetzt. **לא נפיק מנו כלא רכלהו** heißt nicht: „deshalb wird (von Cham) auf die sonst übliche Weise betont“, sondern vielmehr: „unter allen tritt nur Cham aus der Regel heraus, indem es von ihm heißt . . .“. **למור מלין** nicht „Worte entscheidend zu prägen“ (S. 19), sondern einfach „Worte der Wahrheit zu lernen“. **נור** ist ein vom Autor des Sohar oft benutzter Terminus technicus. **כבר עלו באררא רבי משכנא** heißt nicht „sie sind eingetreten in die Halle der göttlichen Wohnstatt“, sondern: sie haben schon früher an einer Versammlung teilgenommen, die aus gewissen Gründen (ihrer Stellung im Sohar) „über das Stiftszelt“ heißt. Der Satz ist ein Hinweis auf ein früheres Soharstück, kein Bericht über ekstatische Erlebnisse, wie die Übersetzung annehmen läßt. Dies ganze Eingangsstück wie alle schwierigeren Stellen, ist besonders fehlerhaft übersetzt. „Die mystische Thora, die aufgehoben wird, wenn nicht dieser Name (JHWF) in seiner Urgestalt verwirklicht wird“, ist bei Müller (sogar gesperrt) als eine Thora bezeichnet, „die sich in nichts verliert, wenn nicht für ihre Steigerung gewirkt wird!“ **כחורא כמאי** heißt nicht „wie ein Kreis im Wasser“ (M. etymologisiert von **חור** wiederkehren!), sondern nach einem talmudischen Bilde „wie Kleie im Wasser“, d. h. in dem Unzuverlässigen bläht sich das ihm anvertraute Geheimnis auf wie Kleie im Wasser, bis er es „hinauswirft“ und verrät. **נוקבי דפרדשא** Nasenlöcher (an Parallelstellen auch **דפרדשא** **נוקבא** genannt, so III, 262) sind bei M. „Fenster im Paradies“ (S. 88). **לגולא** die Seelenwanderung hat gar nichts mit „Wellenkreisen“ (S. 160) zu tun, sondern ist die in der vortibbonidi-

schen Übersetzungsliteratur gebrauchte genaue Übersetzung des arabischen **tanāsūh**, bevor der spätere Terminus **העיקה** aufkam. **עולמא שפירא** ist keineswegs eine „herrliche Jungfrau, die keine Augen hat“ (S. 363), sondern eine „auf die niemand die Augen richtet“, wie aus dem Zusammenhang später klar hervorgeht.

Semitistik, Islamistik.

Wensinek, Prof. A. J.: *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*. Cambridge: University Press 1932. (IX, 304 S.) 8°. 15 s. Bespr. von R. Paret, Heidelberg.

Wie schon der Titel andeutet, haben wir hier nicht etwa eine umfassende Dogmengeschichte des Islams vor uns, sondern vielmehr eine — allerdings durchaus historisch orientierte — Darstellung des islamischen Glaubensbekenntnisses, genauer ausgedrückt eine Geschichte der orthodox-islamischen Bekenntnisschriften. Die Kapitel VI—VIII, die zusammen etwa die Hälfte des Buches ausmachen und sich schon rein äußerlich von den übrigen Kapiteln abheben, bilden gewissermaßen den Kern des Ganzen. Hier werden drei der ältesten auf uns gekommenen islamischen „Symbole“ in Übersetzung und ausführlicher Kommentierung vorgeführt: **Fiqh Akbar I**, auf Abū Ḥanīfa († 767) zurückgehend; die sogenannte **Waṣīyat Abī Ḥanīfa**, die etwa den Standpunkt von Aḥmad b. Ḥanbal († 855) wiedergibt und aus der ersten Hälfte des 9. Jh. datieren mag; **Fiqh Akbar II**, angeblich von Abū Ḥanīfa, tatsächlich aber aus Aš'arīs († 935) Zeit¹. Die fünf vorausgehenden Kapitel behandeln Einleitungsfragen im weitesten Sinn des Worts. Die beiden ersten („Introduction“, „The ‘Pillars of Islam’ and the ‘Confession of Faith’ [shahāda]“) gelten den aus der Zeit Mohammeds und seiner ersten Nachfolger belegten, noch recht schwachen Ansätzen zur Konstituierung eines islamischen „Credo“. Kapitel III („Faith, Works and Will“) bezieht sich auf die Fragen, über die am Anfang der Omajyadenzeit die Ḥāriğiten mit den Murğiten und die Qadariten mit den Ġabriten im Streit lagen. Kap. IV („God and the World“) behandelt die

1) Der Titel „**Fiqh Akbar**“ bedeutet etwa „das höhere Wissen“ (= Gottesgelahrtheit, Theologie), im Gegensatz zu dem gewöhnlichen **Fiqh** (= Gesetzeskunde). Vgl. S. 104, Art. 6. Ähnlich unterscheidet man ja auch zwischen „**Ġihād akbar**“, dem höheren Kampf (nämlich gegen sich selbst), und dem gewöhnlichen **Ġihād**.

2) Am Schluß von Kap. VIII wären übrigens ein paar grundsätzliche Bemerkungen über die anderen aus dem 10. Jh. datierenden Glaubensschriften (von Ṭahāwī u. a.) wohl am Platz gewesen. [Korrekturzusatz: Siehe jetzt J. Schachts Analyse der *Aqida* des Ṭahāwī anlässlich seiner Besprechung des Wensinek'schen Buches, *Islam* 21/1933, 288—91].

dogmatischen Postulate der Mu'taziliten (2. u. 3. Jh. d. H.), Kap. V („The Crisis of Islam and its Outcome“) die dagegen einsetzende „Reaktion“ der Orthodoxie, wobei neben Ahmad b. Hanbal ganz besonders Aš'arī (S. 86—94) und Ġazālī (S. 94—101) gewürdigt werden. Das letzte Kapitel (IX: „The later development of the creed“) gibt endlich noch einen ziemlich summarischen Überblick über die spätere Entwicklung der orthodox-islamischen Bekenntnisschriften (etwa vom 11. Jh. chr. Zeitrechnung ab). Dabei wird auf die immer mehr fortschreitende Intellektualisierung dieser Schriften hingewiesen, die sowohl in der Systematisierung des Aufbaus als auch in der Einbeziehung von erkenntnistheoretischen Einleitungsfragen (über die *asbāb al-'ilm*) zum Ausdruck kommt. Ganz am Schluß folgt ein Sach- und Namenregister, das man um so dankbarer begrüßen wird, als die einzelnen Themata z. T. stark verzettelt sind, besonders in den Kommentaren zu Fiqh Akbar I, II und Waṣījat Abi Ḥanifa.

Der besondere Wert des Wensinck'schen Buches besteht einmal darin, daß Fiqh Akbar I, Waṣījat Abi Ḥanifa und Fiqh Akbar II als älteste Beispiele orthodox-islamischer Bekenntnisschriften eingehend kommentiert und hierauf ideengeschichtlich und damit zugleich chronologisch jeweils der Stelle zugewiesen werden, an die sie aller Wahrscheinlichkeit nach hingehören. Daß diese Arbeit dringend notwendig war, ergibt sich schon allein daraus, daß vor Wensinck anscheinend noch niemand auf den so großen Unterschied zwischen „Fiqh Akbar I“ und „Fiqh Akbar II“ aufmerksam gemacht hat (vgl. S. 103).

Da die einzelnen Artikel der genannten Bekenntnisschriften hauptsächlich dazu dienen sollen, die Orthodoxie gegen „Irrlehren“ aller Art zu umreißen und abzugrenzen, mußte auf die Ansichten der letzteren ebenfalls näher eingegangen werden. Wensinck hat diese Aufgabe in den Kommentaren sowie in den einleitenden Kapiteln in vorbildlicher Weise gelöst. Er orientiert — und darin besteht ein weiterer großer Vorzug des Buchs — an Hand von z. T. erst neuerdings veröffentlichten Quellschriften über die Theorien und Glaubenssätze der „orthodoxen“ Richtungen und ihrer jeweiligen Vorläufer oder Gegenspieler, der Murgiten, Qadariten, Mu'taziliten usw. Ganz besonders dankbar müssen wir dem Verfasser für die dogmengeschichtlichen Materialien sein, die er bei dieser Gelegenheit aus den Hadit-Sammlungen beibringt. In letzterer Hinsicht verdienen die Bemerkungen Wensincks auf S. 52 und 59 größte Beachtung: „Tradition is well acquainted with the views and the name of the Kadarites. The Mu'tazilites, on the other hand, are never mentioned, and the chief subjects of their discussions, the essence of God and the theodicy, have left scarcely any trace in the canonical collections“... „The main explanation of this is that the large mass of materials contained in the canonical collections, though it received its final form in the middle of the third century A. H., covers a period reaching no farther than the beginning of the second century“. Was wir hier erfahren, ist ganz allgemein für die historische Auswertung der Ḥadīṭliteratur von grundlegender Bedeutung.

Das vorliegende Buch will, wie gesagt, keine allgemeine Dogmengeschichte des Islams sein. Man wird es dem Verfasser deshalb nicht verübeln können, wenn er sich von solchen Fragen ferngehalten hat, die nicht unmittelbar mit der Entstehung und Konsolidierung des orthodox-islamischen Credo zusammenhängen. Es ist aber nicht selten so, daß die glückliche Lösung einer eng begrenzten Aufgabe das Verlangen nach weiter gesteckten Zielen wachruft. Daher wäre es nicht zu verwundern, wenn gerade Wensincks „The Muslim Creed“ den Anstoß gäbe zum Entwurf einer noch viel umfassenderen Geschichte des islamischen Glaubens. Darin könnte dann auch zu den bisherigen Untersuchungen über den Zusammenhang zwischen mu'tazilitischer Dialektik und manichäischer Propaganda Stellung genommen werden. Außerdem wären dabei noch eine Unmasse von Vertretern sunnitischer, schitischer und anderer Richtungen aus alter und neuer Zeit aufzuführen und in der ihnen im Rahmen des Ganzen zukommenden Bedeutung zu würdigen.

Levy, Reuben: *An Introduction to the Sociology of Islam*. Vol. II. London: Williams & Norgate 1933. (V, 426 S.) 8°. = Herbert Spencer's Descriptive Sociology, continued by his Trustees. Editor: T. W. Hill. 21 s. Bespr. von Joseph Schacht, Königsberg i. Pr.

Auf den OLZ 1933 Nr. 4 Sp. 248f. angezeigten ersten Band des Werkes folgt hier der zweite, abschließende. Er enthält folgende 6 Kapitel: I. The Religious Conceptions of Islam; II. Moral Sentiments in Islam; III. Usage, Custom and Secular Law under Islam; IV. Government in the Provinces of the Caliphate and the Succession States; V. Military Organization in Islam; VI. Science under Islam. Die einzelnen Kapitel sind wieder mit Bibliographien versehen, und am Schluß folgt, wie bei dem ersten Bande, ein Index.

Einige Bemerkungen zu Einzelheiten: S. 84: der *Zihār* ist nicht 'a form of incest'. S. 160: zu der angeblichen Duldung von bildlichen Darstellungen in öffentlichen Bädern durch die Gelehrten vgl. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Bd. 2, 449ff.; das neuerdings aufgetauchte illustrierte Koranexemplar (vgl. REI 1931, 21ff.) ist eigens für Fremde hergestellt worden, wozu man Teile des Textes ausgewischt hat; viel bezeichnender sind die von Arnold studierten religiösen Miniaturen. S. 162 oben: die Tendenz zur Auswanderung in islamisches Gebiet hat sich, schon vor dem zwangsweisen Austausch, bei den Türken gezeigt. S. 169: ahkam sind nicht „Civil Laws“, und der Autor heißt al-Qarafi. Der S. 181 Anm. 5 zitierte Aufsatz ist von Kraelitz. S. 201 Z. 13 lies Hārūn anstatt Amin. S. 256 Anm. 1: *raqaba* bezeichnet nicht das Land 'under subjection', sondern das Land selbst im Gegensatz zu den Nutzungsrechten. S. 257 Anm. 1: *ṣū-bāshī* oder *ṣū-bāshī* heißt nicht „Watercaptain“ oder „Captain of misdemeanours“, sondern Heeres(*sū*)-Hauptmann. S. 291 Z. 3 lies Yabghū anstatt Bayghū.

Es liegt in der Eigenart des Stoffes begründet, daß manche Kapitel dieses zweiten Bandes keinen so geschlossenen Eindruck machen wie die des ersten, und daß, wie der Verf. selbst anerkennt, in Kapitel I im Rahmen des Buches

schwerlich etwas Neues gebracht werden kann; am wenigsten befriedigt das letzte Kapitel. Das nun vorliegende Gesamtwerk aber stellt eine recht nützliche zusammenfassende Behandlung der von der Religion bestimmten Seiten der muhammedanischen Gesellschaft dar.

Lévi-Provençal, E.: *L'Espagne Musulmane au Xème Siècle. Institutions et Vie sociale.* Paris: Larose 1932. (III, 272 S., 24 Taf., 1 Kte.) gr. 8°. Bespr. von E. Pröbster, Neustadt/Orla.

Das X. Jahrhundert n. Chr. ist die Epoche der höchsten Blüte des mohammedanischen Spaniens, die den arabischen Autoren als Idealbild auch dann noch vorschwebte, als die Verhältnisse längst andere geworden waren. Trotzdem sind ihre Angaben über die politischen und sozialen Institutionen im Spanien der umajjadenischen Blütezeit zumeist recht fragmentarischer Art, und selbst Dozy hat sich darauf beschränkt, diese Probleme nur anzuschneiden, als er vor 75 Jahren seine meisterhafte Geschichte der Mohammedaner Spaniens schrieb. L.-P. hat sich daher ein wirkliches Verdienst erworben, als er den Versuch machte, auf Grund eingehender Quellenstudien diese Lücke zu füllen. Er „erhebt nicht den Anspruch, das Thema erschöpft zu haben; es handelt sich nur um eine 1. Orientierung, von der zu hoffen ist, daß sie im Laufe der nächsten Jahre im Lichte neuer Texte bereichert und geklärt werden kann.“

Er gibt zunächst einen Überblick über die verschiedenen Bevölkerungselemente, die im spanischen Umayyadenreich eine Rolle spielten, und skizziert dann den Hof und die Zentralverwaltung des Chalifats, die Einrichtungen der Rechtspflege, die Provinzialverwaltung, die militärische Organisation des Reichs zu Land und zur See, das wirtschaftliche Leben und schließlich die Entwicklung Cordovas zur politischen, religiösen, intellektuellen und künstlerischen Metropole des westlichen Islams.

Bei Behandlung der Zentralverwaltung wird u. a. gezeigt, wie sich die Stellung des *ḥāḡib* zu der eines Staatschefs entwickelte, während die Bezeichnung *wazīr* ein bloßer Ehrentitel wurde. Für die Darstellung der *hisba* wird u. a. das von G. S. Colin und dem Verf. 1931 veröffentlichte *Manuel hispanique de hisba* verwertet. Die Angaben der arabischen Geographen über das Wirtschaftsleben, die sorgfältig zusammengetragen sind, erhalten durch Heranziehung des Kalenders von Cordova eine willkommene Ergänzung. Für die gerichtlichen Institutionen werden neben den Angaben 'Arib's, Ibn Sa'id's und Ibn Haldūn's insbesondere al-Huṣānī's Richterbuch und Ibn Sahl's *Divān al-Aḥkām al-kubrā* benutzt, von dem die Bibliothek des Protektorats ein Exemplar besitzt, das anscheinend im Deutschen Konsulat in Fes erbeutet wurde. Nach den Gutachten aus Ibn Sahl zu urteilen, die sich in den Muḥtaṣar-Kommentaren von al-Mauwāq und al-Haṭṭāb finden, scheint dessen *Diwān* auch

noch weitere Ausbeute zu versprechen. So ist z. B. bei Haṭṭāb VI 105, 27 = Mauwāq VI 143, 2 von einem Abū 'Alī Ḥasan b. Dakwān (vgl. L.-P. S. 95) die Rede, der von *aḥkām aṣ-ṣurṭa wa s-sūq zu aḥkām al-qadā'* befördert wurde. Daß der *qādī l-kūra* durchaus nicht immer ein *qādī* der Provinz zu sein braucht, wie L.-P. auf S. 81 anzunehmen scheint, ergibt sich aus Haṭṭāb VI 106, 32; 107, 12, wo die *quḍāt al-kuwar* als die stellvertretenden *qādīs* bezeichnet werden, die von den *quḍāt al-gawā'id* in den *qurā* bestellt werden. Weitere Stellen s. Mauwāq III 384, 1—8; V 74, 21 u. a. Neben *ṣakk* (S. 62) scheint nach Qalqaṣāndī X 299, 6; XI 6, 8 auch in Andalusien *ṣahīr* für Bestallung gebräuchlich gewesen zu sein. Wegen der *siḡillāt Qurṭuba* s. Haṭṭāb VI 98, 16. 25. Zu *musaddid* (S. 83) vgl. auch Wazzānī, *Mi'jār ḡadid* IX 116, 16. Näher als Abū Jūsuf hätte für Anm. 4 auf S. 178 wohl Ibn Ruṣd, Muḡaddimāt I 224 gelegen. Auf S. 153 vermißt man einen Hinweis auf die Bedeutung Ceuta's für die umajjadenische Marokkopolitik, zumal sie im Bajān al-muḡrib I 104/289. 290; II 104/339 besonders unterstrichen wird. Es gibt noch manche andere Frage, über die man gern etwas erfahren hätte, die aber bei dem gegenwärtigen Stand unserer Quellen vorläufig unbeantwortet bleibt. Jedenfalls hat der Verf. das vorhandene Material mit kundiger Hand zu einem übersichtlichen Gesamtbild vereinigt, für dessen Zeichnung ihm aufrichtiger Dank gebührt. Die Orientierung erleichtert ein recht genauer Index. Sehr willkommen sind die Übersichtskarten und die ansprechenden Bildbeigaben.

Richter, Gustav: *Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des Mittelalters.* Tübingen: J. C. B. Mohr 1933. (28 S.) gr. 8°. = Philosophie und Geschichte. Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften aus dem Gebiet der Philosophie und Geschichte, 43. RM 1.50. Angez. von W. Björkman, Berlin-Falkensee.

Der Verf. schildert im Rahmen eines Vortrags das allmähliche Werden einer Geschichtsauffassung bei den Arabern von den Anfängen der *Ḥadīth*-literatur und den Klassenbüchern der Genealogen an bis zu der ersten großen Leistung, der Universalgeschichte der Tabarī. Die Endgültigkeit von Muḥammeds Sendung, die Einmaligkeit des Geschichtsverlaufs, überhaupt ein strenges Zeitbewußtsein werden dabei als wichtigste Grundzüge des arabischen Geschichtsbildes herausgestellt. Tabarīs Quelle Saif ibn 'Omar hat einen festen Pragmatismus und jene Glätte in die arabische Geschichtsschreibung gebracht, die die modernen Forscher vor so manches Rätsel gestellt hat. Die weitere Entwicklung führt über den Schīten Ja'qūbī und den Perser Ibn al-Muqaffa' sowie die historische Geographie des Birūnī zu Ibn Haldūn berühmter *Muḡaddima*, die sich nach des Verf.'s Urteil gar nicht so erheblich vom islamischen Weltbild entfernt, wie man es gelegentlich dargestellt hat. Vielmehr ist das Geschichtsbild des islamischen Mittelalters im wesentlichen unverändert geblieben, wenn auch eine Literarisierung des geschichtlichen Denkens zu einem Überwuchern der formellen Seite geführt hat. Zum Schluß setzt sich der Verf. noch kurz mit der einzigen Vorarbeit für sein Thema, den „Anfängen der arabischen Geschichtsforschung“ von dem modernen Araber Kamil Ayad auseinander.

Mordtmann, J. H., u. Eugen Mittwoch: *Altsüdarabische Inschriften.* Rom: Pont. Inst. Biblico

1933. (50 S.) 4^o = S.-A. aus „Orientalia“ 1932, H. 1—3 u. 1933, H. 1. Bespr. von K. Mlaker, Graz.

Das vorliegende Heft bringt eine ganze Anzahl von Inschriften aus verschiedenen Sammlungen, besonders aus der von Kaiky Muncherjee in Aden. Hierher gehören gleich die ersten 8 Nummern; davon ist besonders interessant Nr. 1, während Nr. 2 das Original von SE 85 ist (S. 4). Zu den aus dieser Sammlung von Jaussen seinerzeit veröffentlichten Texten gibt das Heft weitere Nachträge (S. 10—20) und fügt nach einem den Verfassern zugänglich gewesen Album eine Anzahl noch unedierter hinzu (S. 20—31, im Anschluß an die ersten 8 als Nr. 9—31 weitergezählt). Von 3 aus der Sammlung Colonel Lake stammenden Inschriften gibt die erste Anlaß zu einer ausführlichen Erörterung des Wortes *m'mr* mit allen Belegstellen (S. 32—38), die allerdings nicht die letzte Entscheidung bringt. Von den (mit 4—26 durchgezählten) Nummern aus Ḥadramaut ist eine Anzahl bereits bei van der Meulen-Wissmann, Ḥadramaut, Leyden 1932, 176 wiedergegeben, die übrigen hat H. v. Wissmann kopiert und den Verfassern zur Verfügung gestellt. Da eine eingehende Kritik von N. Rhodokanakis an anderer Stelle erscheinen soll, kann von einer Erörterung hier abgesehen werden. Nur zwei Bemerkungen seien gestattet: S. 26 Nr. 18₂: Ist כסדין wirklich „Chaldäer“? Was sollte ein solcher in einer späten Inschrift, die CIH 543 zeitlich entsprechen dürfte (רחמנו „der Allbarmherzige“). S. 27¹: In CIH 543₄ steht allerdings 'BŠ'R, in Hal. 148₆ und Gl. 339 aber 'BŠÜR.

Kaukasus, Turkologie, Iran.

Jackson, A. V. Williams: *Researches in Manichaeism with special reference to the Turfan fragments*. New York: Columbia University Press 1932. (XXXVIII, 393 S.) 8^o. = Columbia University. Indo-Iranian Series, ed. by A. V. W. Jackson, Vol. 13. 31 sh. Bespr. von W. Henning, Berlin.

Die vor nunmehr dreißig Jahren von F. W. K. Müller in seinen Handschriftenresten veröffentlichten manichäischen Texte in persischer und parthischer Sprache sind bisher einer Neubearbeitung nicht gewürdigt worden, obgleich die durch so zahlreiche Textpublikationen und Untersuchungen bewirkte grundlegende Umwälzung der Betrachtung der manichäischen Religion eine solche unbedingt forderte. Anstatt sich der Erforschung der allgemein zugänglichen Bruchstücke zu widmen, unter denen sich sogar Schriften des Religionsstifters selbst befinden wie die auf M 98—99 erhaltene Kosmogonie oder wie das eschatologische Vor-

stellungen behandelnde Schapurakan, begnügte man sich im allgemeinen damit, tadelnd darauf hinzuweisen, daß noch nicht alle vorhandenen Fragmente publiziert worden wären.

Es ist das Verdienst von A. V. W. Jackson, die Notwendigkeit einer eingehenden sachlichen und sprachlichen Neubearbeitung der persischen Manichaica erkannt und diese Erkenntnis in die Tat umgesetzt zu haben. Trotz seinem hohen Alter hat der amerikanische Orientalist nicht die Mühe gescheut, sich mit den vielverzweigten Quellen, aus denen wir die Kenntnis der Religion Manis schöpfen, und der an sie anschließenden umfangreichen wissenschaftlichen Literatur gründlich vertraut zu machen. Die Ergebnisse seiner Studien legt J. im vorliegenden Bande vor, der neben einer Reihe von kleineren Beiträgen zur Kenntnis des manichäischen Pantheons¹, von denen einige unsern Wissensstand erheblich erweitert und vertieft haben, als Hauptstück² die Neuausgabe und Erklärung von 5 persischen Turfantexten sowie der beiden antimanichäischen Abschnitte in der mazdayasnischen Literatur bringt. Die beigegebene mit Hilfe des verstorbenen Dr. A. Yohannan unternommene Neubearbeitung des Manichäer-Abschnitts bei Theodor bar Konai ist wenig ergiebig; die maßgebende Behandlung dieses Textes bleibt die von Cumont gegebene (*Recherches sur le Manichéisme* I.).

Die Ausarbeitung der einzelnen Skizzen des Buches verteilt sich auf mehr als ein Jahrzehnt; der Abschnitt über S 9 stammt z. B. aus dem Jahre 1921. Die bis zur Zeit der Publikation (1932³) notwendig gewordenen Zusätze und Verbesserungen sind in eckigen Klammern eingefügt; dabei wird in diesen eckigen Klammern, die oft genug über mehrere Seiten gehen, häufig das gerade Gegenteil von dem im Text gelehrtens gesagt⁴. Ohne die vortrefflichen Indizes (341—393!) wäre das Buch durch diese Nachträge sehr unübersichtlich geworden. Überhaupt wäre es besser gewesen, wenn J. seine Studien gleich nach der ersten Ausarbeitung veröffentlicht hätte. Wären sie in der Mitte des vorigen Jahrzehnts erschienen, so hätten sie die Forschung mehr fördern können als dies jetzt der Fall ist; durch den gewaltigen Aufschwung der Manichäologie in den letzten Jahren ist jetzt ein beträchtlicher Teil des Buches schon beim Erscheinen veraltet. —

1) Ein paar dieser Aufsätze waren schon vordem in Zeitschriften veröffentlicht worden.

2) Aus Raumangel beschränke ich mich auf die Besprechung dieses Teils des Buches.

3) Auf dem Umschlag steht versehentlich: 1931.

4) Vgl. etwa S. 109 zu parth. *vṣaδ*.

Bei der Behandlung der persischen Fragmente folgt dem transskribierten Text mit gegenüberstehender Übersetzung ein minutiöser Kommentar, in dem fast jedes Wort und jede Angabe erklärt werden. An erster Stelle steht die Bearbeitung der kosmogonischen Fragmente M 98/99, die F. W. K. Müller seinerzeit publiziert hatte. In ihnen wird die Erschaffung und Einteilung der Erden und der beiden „Lichtschiffe“ dargestellt. Zweifelloso gehören diese Fragmente zu einer Lehrschrift Manis, und zwar vermutlich zu demselben Buch, dessen Überreste (T III 260) Ref. kürzlich herausgegeben hat¹. Die ersten Sätze von T III 260 fassen rekapitulierend zusammen, was ausführlich in M 98/99 beschrieben ist; der Text von M 98/99 wird also ziemlich unmittelbar vor T III 260 e II gestanden haben. — Im Einzelnen möchte ich zu diesen Bruchstücken das Folgende bemerken:

Die fortlaufenden Überschriften von M 98 R—M 99 V stellen den Rest einer längeren Segensformel dar, in der der fromme Schreiber den Segen der Götter auf sich herabflehte². M 99 R Ü ist, wie Andreas erkannt hat, statt *ky qnbyšt* vielmehr *ky nbyšt* zu lesen; dann ist die Überschrift³ zu übersetzen: „... mir, Yišō‘frazd, dem neuen und (noch) ungeübten⁴ Schreiber, der ich schrieb in Liebe⁵ zu⁶ allen Mühebeladenen ...“. — J. hat nicht erkannt (S. 23 f.), daß der Name des Demiurgen im Text genannt ist: *Mihryazd* M 98 V 2⁶; die richtige Erklärung dieser Stelle hat Salemann Man. Stud. 50 gegeben; J.s Widerspruch (S. 46) erledigt sich durch die Tatsache, daß *paimōxytan* sowohl 'sich ein Kleid anziehen' heißt wie auch 'jemanden mit einem Kleid bekleiden'. — *rhy* (*ī xvarxšēd* bzw. *māhyazd*) bedeutet 'Wagen', nicht 'Schiff', wie noch Mir. Man. I 178, 187 u. ö. angenommen. Genau dieselbe Verbindung begegnet im Pehlevi: *rhy ī xvar[χ]šēd* ... *rhy [i] māh*⁷ Gr. Bd. 53, 7—8 vgl. 49, 14; 50, 8; 52, 1; Ind. Bd. 13, 3; daß *rhy* im Pehlevi wirklich 'Wagen' heißt, hat Bailey BSOS VII (1933) 71 u. gezeigt⁸. — M 98 V 19—20: '*wd wy prm'ngyn yzd 'br m nbyd qyrd* kann nur heißen: „und jenen Prm'ngyn-Gott machte er darüber zum Hausherrn“. J.s Übersetzung: „and made the Mānbēd ... commanding god over it“ ist unrichtig;

ihr entspräche im MpT.: '*wš' m'nbyd 'br² prm'ngyn yzd kyrd*. Die richtige Wiedergabe der Stelle lehrt uns den persischen Namen des Atlas. Vgl. Mir. Man. I 182: '*wd wy yzd [sc. tskyrb] 'br hm'g zmyg ... wysybd qyrd* „und jenen [Viergestaltigen] Gott machte er über ... den ganzen Kosmos zum Dofherrn“. Also sind *Prm'ngyn yzd*³ und *Taskirbyazd* die eigentlichen Bezeichnungen für Atlas und Adamas, während Hausherr und Dofherr ihre Titel sind. Damit erledigt sich meine Behauptung, Atlas hieße auf persisch *stets*⁴ Hausherr. Übrigens steht der Atlas nicht auf dem untersten Niramischn, wie J. will (S. 53), sondern auf der untersten Erde (im engeren Sinne): im Schapurakan, in M 98—99 und T III 26⁶ sind die 4 Niramischn stets von den 4 Erden unterschieden, während in anderen Quellen beide oft zu 8 Erden addiert sind. — M 99 R 17—21 ist wohl die schwierigste Stelle im ganzen Text; die Schwierigkeiten bestehen sich, wenn man *dst* '*yš* als Ein Wort nimmt: *dst* '*yš* statt *dstyš*⁵ = *dastis* = 'seine Hände'. Dann ergibt sich die Übersetzung: „Und aufs Haupt stellte (Mihr dem Atlas) den untersten Himmel und auf seine Hände sieben viereckige⁶ Säulen, um daran das Himmelsrund (d. h. den Zodiakalhimmel) zu befestigen“. Der Finalsatz läuft also von '*cyš* bis '*r'y*. — *pryyg* ebenda 23 heißt in der Tat 'Schulter': Snš. 4, 5, 7. — M 99 V 8 dürfte *gbyce* zu ergänzen sein, vgl. Mir. Man. I 177; in Frage käme allenfalls auch *dhryc* = arab. *dihlīz* Flügel Mani 56 apu. ss. — ebenda 20 ff. ist F. W. K. Müllers Übersetzung der völlig verfehlten J.s vorzuziehen; Z. 23 ist vom 'Meerungeheuer' die Rede und nicht von einer 'poisonous mass'. — Die von J. zu M 98 V 13—7 herangezogene Fihriststelle (Flügel l. c. 57, 4 s.) ist bisher m. W. nicht richtig erklärt: *ya yaṣala 'l'gaxu bi'asfali 'laraḍin 'ala 'lsamāyāt* kann doch nur heißen 'Und er verband den (Licht-)Äther mit der untersten Erde über (= *via*) die Himmel'. Trotz dem Zusammenhang könnte man vielleicht an den *σῦλος τῆς δόξης* als das Verbindende denken.

Einen großen Teil seines Buches (S. 75—172) hat J. der Behandlung der drei wichtigsten von Salemann herausgegebenen Bruchstücke (S 7, S 8, S 9) gewidmet. Zu S 8 (S. 158—72) ist zu bemerken, daß J.s Deutung des Textes auf politische Ereignisse unter Chosrau Anuschakrawan recht wenig einleuchtend ist; mir scheint

(so stets im Mp.; danach Mir. Man. II 306, 14 zu bessern). *rhy* (daneben *rē* = *rah*) ist wohl *rahi* zu lesen, vgl. den Pl. *ryh'n* (daneben *rahan*) = *raihan* < *rahiān*.

1) Oder '*wd*.

2) Könnte auch unmittelbar vor *qyrd* stehen.

3) Auf eine Erklärung der Bezeichnung verzichte ich vorläufig.

4) Mir. Man. I 186 A. 3.

5) Vgl. ZII IX 180.

6) Ich bleibe bei der Übersetzung '7 viereckige Säulen' (s. Mir. Man. I 182 A. 1) und bedauere, kürzlich (OLZ 1934, 4) wenigstens die Möglichkeit zu gegeben zu haben, daß man 'vier × sieben Säulen' übersetzen könne (so J. 58 und ihm folgend W.-L. II 516). Sprachlich ist das nicht möglich. Eine Bestätigung meiner Ansicht sehe ich in H 134 (W.-L. II 487): 'samt den sieben festen ... Säulen, die den einzelnen Himmelsgebieten selbst Stütze und Halt gewähren ...'. W.-L. II 516 zwar entnehmen diesem Satz die 'Angabe ... , wonach sich die 7 Säulen in den „einzelnen Himmelsgebieten“, d. h. in jeder

1) Mir. Man. I. — Ich kürze im Folgenden ab: Waldschmidt-Lentz, Stellung Jesu im Manichäismus mit: W.-L. I; dieselben, Manichäische Dogmatik mit: W.-L. II; Andreas-Henning, Mitiliranische Manichaica I, II mit: Mir. Man. I, II.

2) Vgl. F. W. K. Müller, Handschriftenreste 111 Anm. [Jetzt auch Schaeder, Iranica 6. Korr.-No.]. 3) Deren Deutung J. gefördert hat.

4) S. unten.

5) Wirklich '*d*?? Besser wäre '*w*.

6) Mir. Man. I 177 A. 3.

7) Hier will Bailey JRAS 1933, 1004 zu Unrecht *rāy* lesen: 'Strahlen' (vgl. auch B. Geiger WZKM XL 110). Die Kometen usw. werden an den Sonnenwagen gefesselt wie Kriegsgefangene an den Streitwagen des Siegers.

8) Ohne daraus die richtige Bedeutung von mp. T. *rhy* zu erschließen, das Bailey 'Palast' übersetzt, unter falscher Anknüpfung an *rahiy* 'Kind'

dies Fragment einer alphabetischen¹ Hymne sich auf ein göttliches Wesen zu beziehen, etwa auf das Element Feuer. — Auf S 9 (S. 75—126) bin ich kürzlich eingegangen²; nur zu S 7 (S. 127—57) möchte ich einiges bemerken:

Mit den Zeilen a 15—16, b 6—8 usw. verhält es sich nicht so, wie Jackson meint, daß nämlich the red ink . . . has become so faded as to make them (the lines) undecipherable; vielmehr hat auf ihnen nie etwas gestanden. Zwischen zwei Liedern werden fast immer ein paar Zeilen leer gelassen; ebenso liegt die Sache in S 9 b 31—2. — Der Anfang der ersten Hymne ist zu übersetzen: „... und der Zug³ der Licht-Vahmane soll in Reinheit (deutsch 'byzgyh'!) hinaufsteigen (so wohl) zu den Wohnungen der Unsterblichkeit“. Es ist der endlose Zug der geläuterten Seelen, die an der Lichtsäule ins Paradies aufsteigen. Eine ganz ähnliche Stelle bringen W.-L. II 561: „Du (= *Srōš*) bist die feste Säule, an der Du die Plätze⁴ der Vahmane ordnest“. Daß diese 'Vahmane' die geläuterten Seelen sind, haben W.-L. II 600 richtig erkannt, ohne freilich eine Erklärung der Bezeichnung zu versuchen. Nun ist Vahman der persische Name des Licht-Noṭh, der Hypostase Jesu in seiner Funktion als Erlöser der Menschen⁵. Der Noṭh bringt der irrenden Einzelseele das erlösende Wissen (die 'νῶσις'), er „erleuchtet sie und führt sie zum Lande des Lichts“⁶; da er in jedem einzelnen Menschen auf die Seele einwirkt, da also der Einzelmensch an ihm ebenso Teil hat wie an der ψυχή, kann man ebenso wohl von 'νῶσις' reden wie man von ψυχὰι redet. Dies ist hier der Fall. An den beiden eben übersetzten Stellen werden also statt der aufsteigenden Seelen die Kräfte genannt, welche die Seelen hinaufführen. — Salemanns Lesung a 9 *pryyh* war schon ganz richtig; das erste Jod ist deutlich genug und hat durchaus keine Ähnlichkeit mit dem Punkt der Initial-Form des Resch (so J. 136). *pryyh* = *fryyēh* heißt 'Liebe'; die hier genannten 'Liebe, Furcht und Glaube' sind drei der 'Zeichen'⁸, die das Verhältnis des Hörers zur Dēn bestimmen. Das persische *fryyēh* entspricht also türk. *amranmağ*⁹ und soghd. *fryyft*¹⁰ einerseits und pers. *dōšāramēh* anderseits¹¹; all dies heißt nichts als 'Liebe'¹². — Trotz der microscopic examina-

tion (S. 141) ist die falsche Lesung 'p'rywn b 9 geblieben; lies 'p'wryšn. — Salemanns *jmwg'n* b 11 war immerhin richtiger als Jacksons *frygh'n*: es steht *jmgy'n* da; Mir. Man. II 326, 11 mit Anm. 6. — b 17 ist *wcydgyh* zu lesen = arab. *siddīqūt* Flügel Mani 61, 11; 67, 3. — Salemanns Lesung *mgyn* c 8 ist nicht zu bestreiten; dazu liegt auch gar kein Grund vor, denn das syr. Wort, aus dem J. das persische (zu Recht) erklären will, heißt *mgyn* und nicht *magn*. Statt *hivistigān* ibid. lies *hōstiyān* 'fest'. — c 16—18 ist zu übersetzen: 'Feuerfluß (d. i. 'Feuerströme') und Feuerglut'. — *ryškyn* heißt 'neidisch' (richtig Salemann) und durchaus nicht 'wounding'¹; np. *rīškān*, das J. herbeizieht (S. 148), heißt zwar 'disappointed', nicht aber 'wounded': ein *rīškān* ist, wer sich vor Ärger seinen Bart rauft!

S. 174—201 bespricht J. eingehend die Auszüge aus einer manichäischen Lehrschrift, die Mardanfarruch in seinem „Schkandgumanigvizar“ der Polemik gegen die Manichäer voraufgeschickt hat. Diese zweifellos echten Exzerpte geben wertvolle Aufschlüsse über die manichäische Mission in Persien und damit über den Charakter der in Persien zur Zeit der Abfassung der Lehrschrift (um 300 n. Chr.) herrschenden Religion. Die Form, in der die manich. Lehren hier dargeboten werden, unterscheidet sich teilweise nicht unerheblich sogar von der aus dem Schapurakan und T III 260 bekannten; so hat z. B. hier der Dämon Kundag die Rolle des Streiters gegen den Urmenschen, die sonst Ahrmen hat, während Ahrmen hier die ὕλη vertritt (Schapurakan usw.: Az). — Leider ist das Schkandgumanigvizar nur in einer ziemlich miserablen Pazend-Sanskrit-Version des Neryosang erhalten. Um den Text zu verstehen, muß man ihn stets erst ins Pehlevi zurückschreiben; ein paar noch nicht erklärte Transkriptionsfehler möchte ich hier beleuchten:

Die Textlesart *buñdatar* § 2 läßt sich nicht halten; ich nehme zunächst eine inner-pazendische Verderbnis aus **buñdātār* an: dies wäre eine falsche Transkription von pehl. *bunšt man* (also *buñd'til* gelesen statt *bunšt l*: im Pehlevi sieht beides gleich aus). — § 17 läßt Mani lehren, daß der Dämon Kundag dem Urmenschen das Licht mit seinen Nägeln geraubt und dann verschlungen habe: das ist Nonsens. Zunächst ist *rəvudān hupārd* falsch; Neryosang las *lyptm hup'rt*: schon seine Vorlage war verdorben; im Urtext stand *glypt w'wp'rt* (die Änderung ist geringfügig) = *grift u ḡpārd* 'ergriffen und verschlungen'; beide Verben gebraucht Mani selbst für den Raub des Lichts (s. die Stellen Mir. Man. I Gl. 205, 208). Die Nägel des Kundag aber verdanken ihre Existenz nur der Unwissenheit des Transkriptors; er las *n'hwn*, wo *n'hw* stand: *naṣw* 'Uranfang' = mpT. *nwx* / *noṣ* (s. ebenda 215). Der ganze Paragraph ist demnach zu übersetzen:

dem wir M 14 verdanken, oder seine geistigen Vorgänger das Wort in dieser Weise mißverstanden haben.

1) Unklar sind noch Phl.Ps. *lyškny* und Anhang (Andreas-Barr 136); zu Bartholomae, Mir. Mund. IV 6 vgl. jetzt ZII IX 204.

Himmelsgegend 7 — [sic!] —, befinden'. — Sieben ist die Zahl der himmeltragenden Säulen (nicht 28), s. z. B. Sprüche Salomos IX 1 (wozu Preuschen, Zwei Hymnen 35).

1) Erhalten sind die Abschnitte He bis Teth; also ist V 10 nur eine Interpunktion zu ergänzen.

2) NGGW 1932, 214 ff.

3) Das ist wohl die beste Wiedergabe von *vāz*; Jacksons 'vehicle' weckt Vorstellungen, die nicht im Text liegen.

4) Lentz: 'Besitze (?)'; zur Bedeutung von *avīstān* 'Stelle, Platz' (< **abīstāna*-) vgl. ai. *sthāna*.

5) Polotsky, Manifund 68 f.

6) Ebenda 71.

7) Nicht 'glory's (glorious) awe and belief'.

8) Xvāstuvānēft VIII B. Bang; so auch W.-L. II 591.

9) Ebenda.

10) W.-L. II 548 (M 14 V 12); vgl. 578.

11) Mir. Man. II 309, 5 mit Anm. 3; 310, 22.

12) Wenn *pryyh* einmal im Soghd. mit *dynyjfrn* (M 14 V 24—5) und ein andermal mit *ruwšny* (ibid. 6) übersetzt wird, so kann man daraus nicht schließen, daß *pryyh* auch 'Glorie' oder dgl. bedeuten könne, sondern nur, daß der Reihen-Dogmatiker,

'welcher (Kundag) im Uranfang, beim ersten Kampf, von Gott Ohrmizd das Licht nahm und es verschlang'. — *pādirānihat* § 26 und *pādirākardārī* § 42 sind von J. nicht befriedigend erklärt; J.s Herleitung aus einem Präfix *pāti* (das es *re vera* nie gegeben hat) und np. *rāndān* ist nicht möglich. *pādirān-* steht für *pāderān-* und ist ein Denominativ von np. *pāder* 'Stützbalken'; wir hätten also 'stützen' oder 'zurückhalten' zu übersetzen (J. richtig: to force back). — *viāmāni u karōz* § 31: das zweite Wort bereitet keine Schwierigkeiten; es entspricht mpT. *grwgyā* 'Kunst' o. ä. (Mir. Man. I 213) vgl. mpB. *krwk* 'kunstfertig' (z. B. Vahman Y. III 53; zur Stelle vgl. B. Geiger WZKM XL 117; auch *kyrwk* geschrieben: so ein Dutzendmal Dk. M. 207—8. Schlimmer stehts um *viāmāni*; in der Vorlage mag *wy'nm'nyh* (was statt des normaleren *wy'm'nyh* immerhin möglich wäre) gestanden haben: dies mag eine Verlesung oder Verschreibung von *nyzwm'nyh* sein (mit „kleinem“ z; ein Häkchen zuviel). Damit hätten wir ein schönes Wort rekonstruiert, das hier trefflich paßt; denn *nyzwm'n* (usw.) kommt gerade in manichäischen Texten häufig vor¹ und ist mit *krwk* synonym. Allein, daß diese Rekonstruktion auch sicher sei, wird man nicht gerade behaupten können.

In der letzten dieser Studien (203—217; wenig geänderter Abdruck aus JRAS 1924, 213—217) befaßt J. sich mit den Thesen Manis, die Denkard 216—218 (Madan) solchen des Aturpat i Mahraspandan, des Begründers des spät- und nach-sasanidischen Mazdaismus, gegenübergestellt werden. Bei der miserablen Überlieferung des Denkard ist eine Behandlung dieser Thesen ein ziemlich hoffnungsloses Unternehmen, und J. ist dieser Aufgabe nicht gerecht geworden. Wenn man seine Übersetzung liest, gewinnt man den Eindruck, daß der Verfasser der Thesen ein ungewöhnlich unverschämter Lügner gewesen sei, während er in Wirklichkeit zwar ein Verdrehungskünstler ersten Ranges war, nicht aber so weit ging, Mani das gerade Gegenteil von seiner Lehre unterzuschieben (vgl. §§ 1, 2, 4 in J.s Wiedergabe). Wo der Text verständlich ist — das ist freilich nur selten der Fall —, ergibt er Sätze, die mit Manis Lehre durchaus vereinbar sind (z. B. §§ 11, 12). — Protestieren muß ich gegen die hier wieder angewandte, längst begraben geglaubte Transkription des Pehlevi: die Ideogramme haben aus ihr zu verschwinden, und dies um so mehr, wenn sie in einer Form vorgeführt werden, die bei jedem, der mit semitischen Sprachen bekannt ist, ein Grauen weckt.

So liest man 'čabun' statt *šbū* (= *xēr*), 'šadkūn-' statt *šbaqūn-* (= *hištan*), 'dēn' statt *bēn* (= *andar*) usw.; 'banafša' d. i. *bnafšeh* wird mit *ba xvat* erklärt statt mit *xvab*. — In den § 1 kann man einen Sinn hineinbringen, wenn man das von J. *ōgīrāistan* gelesene Wort in zwei zerlegt und außerdem alle Wörter umstellt, wenn man also liest: *kēn u ašārīy*

¹ W.-L. I 117 Z. 17 (wo 'unsere Lanze' übersetzt); abstr. Mir. Man. I 203 (V I 23), S 12 b 46 (lies: *nyzwm'nyh*) und sonst.

drūg andar tan [i] *mardōm astak* (Dk. M. 217, 1); dann soll also Mani gelehrt haben, daß „Haß und andre Dämonen im Körper der Menschen befindlich“ seien; im Denkard ist alles möglich. — Der heillose § 2 mag etwa besagen, daß „man gierig die Speisen und sonstigen Vorräte der Menschen essen und einnehmen solle, um so die Seele der Dämonen zu vernichten“, d. h. um das Licht, das in der Gewalt der Dämonen ist, ihnen zu entreißen, vgl. Baur 266 f., Acta Archelai 16, 13. Dieser Satz bezieht sich also auf die Electi, der nächste auf die Auditores; es ist zu emendieren: [*u hān*] *iš niyō(x)šāyān* (J. *gan[r]āk-dahakān*) *dām gūdan u āzvarihā ōšārdan* (Dk. M. 217, 4); Mani lehrt also „seine Hörer, Tiere zu essen und gierig zu verschlingen“ Mir. Man. II 297 A. 1. — § 4 braucht man nur ein Wort umzustellen: *zan az-i u zan bē tōymay* etc. (Dk. M. 217, 10) und erhält dann: „Mani lehrte die von ihm Betroffenen, daß es Sünde sei, eine Frau, sei sie edler Abkunft oder nicht, überhaupt zu heiraten“.

Südasiens.

Suzuki, Daisetz Teitaro: *Studies in the Lankavatara Sutra*. One of the most important Texts of Mahayana Buddhism, in which almost all its principal Tenets are presented, including the Teaching of Zen. London: George Routledge & Sons 1930. (XXXII, 464 S.) 8° 20 s.

— *The Lankavatara Sutra*. A Mahayana Text. Translated for the first time from the Original Sanskrit. Ebda. 1932. (XLIX, 300 S., 7 Taf.) gr. 8°. 16 s. Bespr. von Joh. Nobel, Marburg (Lahn).

Den Sanskrittext des Lankavatāra-Sūtra hat Bunyiu Nanjio im Jahre 1923 herausgegeben. Im Vorwort zu dieser in Kyoto erschienenen Ausgabe spricht der japanische Gelehrte von seiner Absicht, eine japanische Übersetzung des Sanskrit-Textes selbst folgen zu lassen. Wieweit diese Arbeiten gediehen waren und was davon im Nachlaß Bunyiu Nanjios vorhanden ist, läßt sich nicht feststellen. Suzuki erwähnt davon nichts. Zwei kleinere Abhandlungen über das Lankavatārasūtra hat J. W. Hauer in den ersten beiden Heften der Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte (Stuttgart 1927) veröffentlicht. In der ersten (Das Lankavatāra-Sūtra und das Sāmkhya) übersetzt Hauer einen Abschnitt aus dem (etwas jüngeren) Schlußteil, in dem unter anderem auch Probleme der Sāmkhya-Philosophie berührt werden, in der zweiten (Die Dhāraṇī im nördlichen Buddhismus) wird die außerordentlich schwierige Frage der Dhāraṇīs behandelt, jener zum größten Teil unverständlichen Formeln, denen, falls sie richtig aufgesagt werden, eine ungeheure Kraft innewohnen soll.

Das Lankavatārasūtra, das unter den neun Haupt-Mahāyāna-Texten des nepalesischen Buddhismus aufgezählt wird, ist verhältnismäßig alt. In seiner inhaltlichen Zerrissenheit und offensichtlichen Uneinheitlichkeit bildet diese Kompilation, die später nur äußerlich als

ein geschlossenes Werk überliefert ist, eine Fülle textlicher und gedanklicher Probleme. Mit großer Sorgfalt ist Suzuki, der zu den hervorragendsten Kennern des nördlichen Buddhismus gehört, diesen Problemen nachgegangen und hat in der Einleitung der „Studies“ zunächst textgeschichtlich alles Erreichbare zusammengetragen. Von besonderer Wichtigkeit für die buddhistischen Sanskrittexte sind stets die chinesischen und tibetischen Übersetzungen, beide in ihrer Art. Da die chinesischen Übersetzer fast immer genau datierbar sind, läßt sich für die zugrundeliegenden indischen Originale eine obere Zeitgrenze angeben. Darüber hinaus geben dieselbständigen Kommentare, an erster Stelle aber die uns erhaltenen chinesischen Kataloge der buddhistischen Texte, äußerst wertvolle Bemerkungen und dabei in großer Zahl Zitate aus älteren, nur teilweise erhaltenen Werken. Dasselbe gilt von den Vorreden, die den chinesischen Übersetzungen der einzelnen Texte oft vorangehen und uns, meist in Übereinstimmung mit den Notizen der Kataloge und der chinesischen Biographie-Sammlungen, wichtige Aufschlüsse liefern. Das literargeschichtliche Vorwort gibt den chinesischen Übersetzungs-Ausgaben gewissermaßen ein modernes Gepräge und zeigt, wie weit die chinesischen Gelehrten in der kritischen Bearbeitung der Literatur den Literaten der anderen überlegen waren. Auf ganz anderem Gebiete liegt für uns der Wert der tibetischen Übersetzungen. Während die Chinesen oder richtiger die Verfasser der chinesischen Versionen auf wörtliche Übertragung keinen Wert legten, sondern vor allem danach strebten, den zugrundeliegenden Gedanken in eine sprachlich gefällige und dem chinesischen Geschmack zusagende Form zu kleiden, haben sich die tibetischen Übersetzungskommissionen, bei denen in der Regel ein Inder und ein Tibeter die eigentliche Arbeit zu übernehmen hatten, immer bemüht, sich streng an den Wortlaut der Originale zu halten und auf jegliche literarische Freiheit von vornherein zu verzichten. Welch gewaltiger Unterschied zwischen den Chinesen und den Tibetern! Die pedantische Genauigkeit der Tibeter, die sich auch dem Buchstaben nach nicht von dem gewissermaßen als dogmatisch fest erachteten Wortlaut der indischen Originale entfernen zu dürfen glaubten, ist für uns von unschätzbarem Wert. Es gelingt auf diese Weise, die im Laufe der langen Überlieferung teils mehr teils weniger fortgeschrittene Textverderbnis der Originale bis zu einem gewissen Grade zu beseitigen und scheinbar richtige und glatte Textstellen als wertlose Redaktorenkorrekturen zu erweisen.

In der großen Sammlung des chinesischen Tripitaka sind drei Versionen unseres Textes vorhanden. Die älteste ist von Gunabhadra im Jahre 443 n. Chr. herausgegeben, die zweite von Bodhiruci im Jahre 513, die dritte von Śikṣānanda im Jahre 704. Dazu kommt nach Suzuki noch eine weitere Übersetzung des berühmten Dharmakṣema, der 412 nach China gekommen ist. (Die Namensform Dharmarakṣa beruht auf einem Irrtum; vgl. dazu Bagchi, *Le canon bouddhique en Chine*. 1927, S. 212f.) Diese Übertragung wäre demnach die älteste, die von unserem Texte bekannt ist. Allein die Art der Erwähnung dieser Übersetzung in den chinesischen Katalogen läßt diese Angelegenheit als sehr fragwürdig erscheinen, und ich glaube, daß es eine Übersetzung unseres Sūtras von Dharmakṣema nie gegeben hat und daß die Angaben darüber auf Verwechslungen beruhen. Der Tripitaka-Katalog aus dem Jahre 664 (vgl. die neue japanische Ausgabe des Tripitaka, Band 55, S. 305f.) nennt eine Übersetzung des Laṅkāvatārasūtra in zehn Faszikeln (chinesisch: chüan), womit das Werk Bodhirucis gemeint ist, und nennt ferner eine Übersetzung in vier Faszikeln mit der Bemerkung „zwei Sūtras in einem gemeinsamen Behälter (二經同帙)“. Der Katalog aus dem Jahre 730 erwähnt (Bd. 55, S. 629) nun eine vier Faszikel füllende Übersetzung Dharmakṣemas als verloren. Da die dabei genannte Version ebenfalls aus vier Faszikeln besteht, nimmt Suzuki an, daß mit der Bemerkung „zwei Sūtras in einem gemeinsamen Behälter“ neben der Übersetzung des Gunabhadra (in vier Faszikeln) eben auch die gleich umfangreiche des Dharmakṣema gemeint ist. Ich glaube nicht, daß dieser Schluß richtig ist. Es ist zunächst ganz unwahrscheinlich, daß Gunabhadra die Übersetzung eines Textes herausgegeben haben sollte, wenn der gleiche Text bereits in einer kaum dreißig Jahre älteren Übertragung vorgelegen hätte. Dazu kommt, daß Fa-tsang, der um das Jahr 705 n. Chr. in hervorragendem Maße an der Revision von Śikṣānandas Übersetzung beteiligt war, eine Version Dharmakṣemas mit keinem Worte erwähnt, obwohl er an der Übersetzung Gunabhadras Kritik übt und obwohl (nach Suzukis Annahme) noch im Jahre 664 n. Chr. in dem vorhin erwähnten Kataloge auf Dharmakṣemas Übersetzung Bezug genommen sein soll. Nicht minder wichtig für die Lösung der Frage ist das positivere Zeugnis in der Vorrede der Kaiserin Tsê-t'ien. In dieser Vorrede (die nach Suzuki in der Regel der Übersetzung des Śikṣānanda beigegeben ist) heißt es, daß das Sūtra ursprünglich aus dem Westen hierher gebracht worden sei und daß Guṇa-

bhadra den Text übersetzt habe. Diese Übersetzung habe aber keine große Verbreitung gefunden. Auch Bodhirucis Version sei nicht einwandfrei. Von Dharmakṣema ist nicht die Rede.

Von den drei chinesischen Übersetzungen hat in der neuen japanischen Ausgabe des Tripiṭaka (Bd. 16, S. 479ff.) die Übersetzung des Guṇabhadra 35, die des Bodhiruci 72 und die des Śikṣānanda 53 Seiten. Das kann nichts anderes bedeuten, als daß die den chinesischen Versionen zugrundeliegenden Sanskritoriginale voneinander außerordentlich stark abweichen. Bleiben wir zunächst bei den Versionen Bodhirucis und Śikṣānandas, so ergibt ein Vergleich der Kapitelbezeichnungen, daß Bodhiruci innerhalb der Kapitelfolge einige Kapitel mehr hat, so daß deren Gesamtzahl 18 gegenüber 10 bei Śikṣānanda beträgt. Größere Verschiedenheiten weist auch die Behandlung des Gāthā-Teiles auf, der in dem von Bunyiu Nanjio herausgegebenen Sanskrittext etwa ein Viertel des ganzen Lankāvatārasūtra ausmacht und dieses Werk abschließt. Diese Gāthās, etwa 884 an Zahl, sind ebenso zusammenhanglos wie der übrige Text, 200 von ihnen stehen im vorausgehenden Hauptteil, und diese Wiederholungen sind in der Übersetzung des Śikṣānanda fortgelassen. Suzuki hat auf weitere inhaltliche Unterschiede hingewiesen. Obwohl diese Untersuchungen noch weiter ausgedehnt werden müßten, um ein klareres Bild von dem Verhältnis zwischen Bodhirucis und Śikṣānandas Version zu bekommen, wird man mit Suzuki annehmen können, daß den beiden Übersetzern zwei verschiedene Sanskritversionen vorgelegen haben. Der uns erhaltene Sanskrittext deckt sich im wesentlichen mit der Version des Śikṣānanda.

Weit größer und für die Textgeschichte unseres Sūtra sehr viel bedeutsamer sind aber die Unterschiede, die zwischen den beiden Übersetzungen Bodhirucis und Śikṣānandas einerseits und der Übersetzung des Guṇabhadra andererseits bestehen. Bei Guṇabhadra fehlt nicht nur der Gāthā-Teil, sondern es fehlen auch die Dhāraṇīs, die im Sanskrit und bei Bodhiruci und Śikṣānanda den Inhalt des den Gāthās vorangehenden Kapitels ausmachen. Diese beiden Teile gehören also nicht dem Texte an, der Guṇabhadra vorgelegen hat. Auch der Anfang unseres Textes, der im Sanskrit die Bezeichnung *Rāvaṇādhyeṣaṇā* hat, zeigt bei Guṇabhadra eine wesentlich andere Gestalt. Während in dem erhaltenen indischen Text dieses Kapitel zwanzig Druckseiten füllt, denen ein entsprechender Umfang bei Bodhiruci und Śikṣānanda entspricht, weist Guṇabhadras Einleitung nur neun Zeilen auf, denen die ersten

acht Zeilen des Sanskrittextes (Ausgabe Bunyiu Nanjio S. 1, Z. 6 bis S. 2, Z. 2) entsprechen. Unmittelbar darauf folgt das zweite Kapitel des Sanskrittextes (Nanjio S. 22). Dabei ist zu bemerken, daß Guṇabhadra eine Kapiteileinteilung im Sinne der anderen Versionen überhaupt nicht kennt.

Wenn nun die Einleitung bei Guṇabhadra auch ganz kurz ist, so ist sie doch da, und, was das Wichtigste ist, es wird in ihr der Name Lankā genannt. An einer anderen Stelle findet sich im Text selbst der ganze Titel Lankāvatārasūtra, in Strophe 16 des achten Kapitels (Nanjio S. 258). Dieses achte Kapitel, das nach Abstrich der Dhāraṇīs und des Gāthā-Teiles nunmehr das letzte Kapitel unseres Textes bildet, behandelt zunächst in Prosa, dann in Versen den Fleischgenuß. Auf Grund allgemeiner Erwägungen ist Suzuki zu dem ganz zweifellos richtigen Ergebnis gekommen, daß dieses Kapitel, das in mancher Beziehung dem Einleitungskapitel gleicht, inhaltlich völlig für sich steht und nicht zum alten Text gehören kann. Wir werden demnach annehmen dürfen, daß der indische Text, der Guṇabhadra vorgelegen hat, bereits um eine (wenn auch ganz kurze) Einleitung und einen längeren Schlußabschnitt (über den Fleischgenuß) erweitert war. Es besteht allerdings noch eine zweite Möglichkeit, die durchaus diskutierbar ist. Es wäre nämlich immerhin denkbar, daß Guṇabhadras Version ursprünglich gar nicht die Einleitungszeilen und das Endkapitel enthalten hat, daß beides vielmehr Ergänzungen eines Revisors sind. In der Tat hat diese Annahme etwas Bestechendes. Denn so, wie uns der Text Guṇabhadras überliefert ist, erweckt er den Eindruck, als ob nicht alles in Ordnung wäre.

Guṇabhadras Version enthält nämlich im Gegensatz zu den übrigen Versionen und zum Sanskrittext keine eigentliche Kapiteileinteilung, sondern lediglich die (in den chinesischen Texten übliche) Gliederung in Chüan, in Faszikel, in unserem Falle vier an Zahl. Am Anfang eines jeden der vier Chüan steht zunächst der Titel 楞伽阿跋多羅寶經, was Sanskrit *Lankāvatāra-ratna-sūtra* entspricht. Darauf folgt die Nennung des Übersetzers Guṇabhadra (mit Angabe der Dynastie Sung), und hierauf folgt ein ganz anderer Titel: 一切佛語心品, was Sanskrit *Sarvabuddha-pravacana-hṛdaya-parivarta* wiedergibt. Aus dieser Anordnung ergibt sich mit größter Wahrscheinlichkeit, daß von den drei Angaben die ersten beiden ein späterer redaktioneller Zusatz sind und nur die dritte Angabe, der Titel *Sarvabuddhapravacanahṛdaya* (ohne *parivarta*, worauf noch zurückzukommen ist) dem Texte Guṇabhadras angehört. Daraus

folgt, daß unser Text in einer älteren Gestalt überhaupt nicht *Laṅkāvatārasūtra*, sondern *Sarvabuddhapravacanahr̥daya* hieß. Tatsächlich paßt dieser Titel ausgezeichnet zu unserem Text, der, wenn auch in wenig systematischer Form, die Hauptpunkte des Mahāyāna-Buddhismus berührt und den mannigfaltigen Problemen der Lehre nachgeht. Gar nicht dagegen paßt auf unseren Text die Bezeichnung *Laṅkāvatārasūtra*, und erst recht nicht, wenn man bedenkt, daß die Einleitung, wo allein *Laṅkā* und *Rāvaṇa* eine Rolle spielen — die bloße Nennung des Titels *Laṅkāvatārasūtra* in Strophe 16 des achten Kapitels kommt hierbei natürlich nicht in Frage —, bestimmt nicht zum älteren Text gehört. Dieser Titel *Laṅkāvatārasūtra* wurde offensichtlich erst nachträglich gegeben, als man aus irgendeinem Grunde vielleicht propagandistischer Art das Sūtra äußerlich mit *Laṅkā* und deren Helden *Rāvaṇa* und damit mit der nationalindischen Sage in Verbindung bringen wollte. Auch in unserem Sanskrittext (und somit auch in der tibetischen Übersetzung) ist der alte Titel *Sarvabuddhapravacanahr̥daya* durch einen Zufall, vielleicht durch Unachtsamkeit des Revisors, stehen geblieben, nämlich in dem Kolophon des achten Kapitels. Hier heißt es: *iti Laṅkāvatārāt Sarvabuddhapravacanahr̥dayān māṃsabhakṣaṇa-parivarto 'ṣṭamaḥ*. Offenbar war nach der Anfügung des achten Kapitels der alte Titel *Sarvabuddhapravacanahr̥daya* noch neben dem neueren beibehalten und erst etwas später fallen gelassen worden. Nur an dieser Stelle ist er durch eine Zufälligkeit stehen geblieben. Es verdient besonders betont zu werden, daß Bodhiruci und Śikṣānanda hier, wie zu erwarten, nicht mit dem Sanskrit übereinstimmen, sondern nur die Kapitelbezeichnung *Māṃsabhakṣaṇa* und den allgemeinen Titel *Laṅkāvatārasūtra* aufweisen. Übrigens erscheint an der genannten Stelle im Sanskrit nicht der Zusatz *parivarta*. Die Hinzufügung dieses Wortes bei Guṇabhadra (vgl. oben) dürfte deshalb als eine (durchaus verständliche) redaktionelle Änderung zu betrachten sein.

Diese Erwägungen zusammenfassend möchte ich zu dem Schluß kommen, daß das uns vorliegende *Laṅkāvatārasūtra* als Texteinheit eine Bearbeitung oder eine erweiterte Neuauflage eines älteren *Sarvabuddhapravacanahr̥daya* ist.

Freilich ist das Sūtra in dieser älteren Form nichts weniger als ein einheitlicher, in sich abgeschlossener Text. Ein vernünftiger Zusammenhang ist, wie Suzuki gezeigt hat und wie man aus seiner Übersetzung unschwer entnehmen kann, nirgends zu erkennen. Den 108 Fragen, die in den Strophen 12—59 des zweiten Kapitels

aufgeworfen werden, folgen Antworten, die mit den Fragen in keinem Zusammenhang stehen, ja, es werden neue Fragen gestellt, so daß von einer Einheitlichkeit nicht einmal innerhalb eines Abschnittes gesprochen werden kann. Das gleiche gilt von den 884 Gāthās, die später dem Text angehängt worden sind. Ein logischer Zusammenhang besteht zwischen ihnen nicht.

Trotzdem ist das Sūtra von großer Bedeutung, in erster Linie für jene Richtung des Buddhismus, die unter dem Namen Zen-Buddhismus bekannt ist. Sein inneres Wesen beruht auf reiner Meditation (*dhyaṇa*, aus der chinesischen Aussprache ins Japanische als *zen* übernommen). Als Begründer dieser außerordentlich weit verbreiteten Schule gilt im allgemeinen Bodhidharma. An Hand der chinesischen Quellen hat Suzuki ausführlich die Bedeutung dargestellt, die das *Laṅkāvatārasūtra* im Laufe der historischen Entwicklung für den Zen-Buddhismus erlangt hat. Den Hauptteil der „Studies“ bildet eine erschöpfende, von großem Wissen zeugende Darstellung nicht nur der Lehren der Zen-Schule, sondern darüber hinaus auch der allgemeinen Probleme des nördlichen Buddhismus überhaupt, wobei Suzuki auf eines seiner früheren Werke (*Essays in Zen-Buddhism*) Bezug nehmen kann. Im Anschluß an die Lehrensätze des *Laṅkāvatārasūtra* werden die schwierigen termini, die uns in den buddhistischen Schriften immer wieder begegnen, eingehend und verständlich erörtert. Besonders dankenswert ist in dieser Hinsicht das angefügte Sanskrit-chinesisch-englische Glossar.

Suzukis Arbeit war nur auf Grund einer Übersetzung unseres Textes möglich. Diese Übersetzung, die erst nach den „Studies“ der Öffentlichkeit übergeben worden ist, zeugt von einer gründlichen Durcharbeitung des Sanskrittextes mit Hilfe der chinesischen Versionen. Diese sind sorgfältig verglichen und immer wieder in den Anmerkungen herangezogen. Wenig oder gar nicht berücksichtigt ist leider die tibetische Übersetzung, die zu unserem Sanskrittext gehört. Sie ist zwar von Bunyiu Nanjio in seiner Ausgabe benutzt worden, aber doch nur andeutungsweise. Die zweite der überlieferten tibetischen Übersetzungen unseres Sūtra ist eine Übersetzung von Guṇabhadras chinesischer Version und zum richtigen Verständnis von dieser von besonderem Wert. Jedenfalls dürfte eine Durcharbeitung der erstgenannten tibetischen Version noch sehr vieles für die Verbesserung des Sanskrittextes und damit der Übersetzung ergeben. Zahlreiche Redaktorenkorrekturen werden sich nachweisen und vielfach wieder im Sinne des alten Textes berichtigen lassen, unverständliche Formen

(z. B. S. 256, Str. 1 *bhaksayeyam*, wo das Tibetische auf *bhaksayepayam* weist) wird man verbessern können. Doch möchte ich auf Einzelheiten an dieser Stelle nicht eingehen. Eine derartige Untersuchung erfordert eine besondere Arbeit, die recht dankbar sein dürfte.

Zum Schluß möchte ich noch auf die beiden sehr schönen und charakteristischen Abbildungen des großen Meisters Bodhidharma vor den Titelblättern der beiden Bände hinweisen.

Ostasien.

Honnorat, Michel: *Démonstration de la parenté de la langue chinoise avec les langues japhétiques, sémitiques et chamitiques*. Paris: Paul Geuthner 1933. (70 S.) gr. 8°. 16 Fr. Bespr. von Walter Simon, Berlin.

Die Schrift wird mit folgenden Worten eingeleitet: *La langue chinoise est étroitement apparentée aux langues des peuples de l'Occident. Telle est la stupéfaction (sic!) vérité. Comment ne s'en est-on pas aperçu plus tôt? C'est ce que je ne parviens guère à comprendre; mais les faits sont là, je les laisse parler; ils sont suffisamment évidents*. Den Hauptteil bilden 676 Gleichungen, deren erste die bekannte Kulturwortgleichung für „Honig“ ist, die E. Polivanov (»Indo-evropajskoe *medhu—obšče-kitajskoe *mit in: Zapiski vostočn. otdel. imp. russk. archeol. obščestva T. 23, S. 263f.) bereits 1916 aufgestellt und zuletzt A. Conrady in seinen „Alten westöstlichen Kulturwörtern“ (Ber. Verh. Sächs. Ak. Wi. Phil.-Hist. Kl. 77 (1925), H. 3, S. 7f.) behandelt hat, was dem Verf. aber offenbar gänzlich unbekannt geblieben ist. Als Probe der Honnoratschen Vergleichungskunst stehen die nächsten drei Gleichungen hier:

2 YEN - Oeil, vision. — Français dialectal et ordinaire Yen, Yel, Yels, Yeux, sémité Eyen, Yn, anglais Eye, même sens; breton-arabe Eyen, Yn, fontaine pure; cymrique Yen Yaën, glace, neige, frimas.

3 MIEN - Visage, mine, air. — Anglais Mien, allemand Mien, scand. Min, français Mine, celtique Min, même sens; syriaque-hébreu: Min, celtique: Min, Mini, Meni, Menier, façon, manière, mine.

4 TIEN - Ciel, jour — Lith. slave Tien, Dien, germ. Ti, Tio; cymrique Tiz, Tiw, latin Die, même sens; français-celte-latin Tin, jour, dans Min-tin, Ma-tin, matin, brillant jour.

Drei Anhänge beschließen das Werk: Anhang 1: Ein Abdruck des drei Übersetzungsproben enthaltenden Anhangs von Harlez' Manuel de la langue mandchoue, (Paris 1884), ohne Quellenangabe und ohne jeden ersichtlichen Grund hierhergesetzt. Anhang 2: Liste de 311 mots Gaulois, retrouvés dans des composés binaires français. Anhang 3: Comparaison du Gaël Irlandais au Français. Der Orientalist sieht die beiden letzten Anhänge mit einer gewissen Genugtuung: Warum soll der Keltist es besser haben als er!

Afrikanistik.

Earthy, E. Dora: *Valenge Women*. The social and economic life of the Valenge Women of Portuguese East Africa. An Ethnographic Study. With an Introduction by Dr. A. C. Haddon. Published for the International Institute of African Languages & Cultures by the Oxford University Press,

London 1933. (XII, 251 S., 23 Taf., 1 Kte.) 8°. 25 sh. Bespr. von Werner Vycichl, Wien.

In diesem Buche entwirft Fräulein Dora Earthy ein Bild vom Leben der *Va-Lenge*-Frauen. Mit umfassender Kenntnis dieses Themas, unterstützt durch feine Einfühlungsgabe weiß sie eine Fülle wertvollsten Materials in angenehmer und methodisch vorbildlicher Form auf verhältnismäßig kurzem Raum zu vereinen: Geburt, Erziehung, Kinderspiele, Initiationsriten, Hochzeit (Ehe, Moral, Scheidung), Industrie (Speisen, Töpferei, Feldbau usw.), Magie (Seelenvorstellungen, Geisterglaube, Beschwörungen, Besessenheit), Tod und Begräbnis. Eine Anzahl gut ausgewählter Bilder belebt die Darstellung. Es ist eine hervorragende Leistung.

Die *Va-Lenge*, zur großen Gruppe der *Ba-Thonga* gehörig, leben östlich der *Limpopo*-Mündung. Ethnisch lassen sich drei Schichten unterscheiden, von denen erst die letzte, die *Djonga*, das Eisen mitgebracht hat. Die *Va-Lenge* haben ihre Sprache zugunsten des benachbarten und engverwandten *Thonga* aufgegeben; nur alte Leute sprechen heute noch *Ki-Lenge*. Feldbau, namentlich Mais und Maniok überwiegt, die Viehhaltung mit Ausnahme der Ziege ist verhältnismäßig jung, was sich auch beim traditionellen *Akulobola* (Brautkauf) zeigt, wo nie Rinder, wohl aber Kleider, Ziegen usw. eine Rolle spielen. Eigentümlich ist die Seelenvorstellung: jeder Mensch hat ein *Nyakwadi* in sich, das in der Brust seinen Sitz hat. Es sieht aus wie eine Schlange. Bei der Geburt drängt das *Nyakwadi* das Kind aus dem Mutterleibe.

Die *Va-Lenge* sind vaterrechtlich orientiert, daneben machen sich auch leise totemistische Einflüsse geltend. Die größte Rolle in der Familie spielt die Schwester des Vaters. Speiseverbote sind stark im Rückgang begriffen. Die *Va-Lenge* und *Tschopi* essen kein Krokodilfleisch, die *Ngoni* meiden Fische, Schweine und Geflügel und die *Vandau* von *Va Ka Simangu* Affenfleisch. Kuhmilch gilt für die Frauen, namentlich in den Menses als schädlich.

Zeitschriftenschau.

(Die Herren Verfasser von einschlägigen Aufsätzen, besonders in abgelegenen Zeitschriften, werden, um ihre Aufnahme in die Zeitschriftenschau zu sichern, um Einsendung eines Sonderabzuges gebeten.)

* = Besprechung; der Besprecher steht in ()

Ethnologischer Anzeiger 2 1932:
8 433—82 Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1926 und 1927 (Schluß). (297)—(320) Referate:
*R. Karutz, Des schwarzen Menschen Märchenweisheit (H. Baumann). — *W. Hagemann, Gestaltwandel Afrikas (H. Baumann). — *H. Baumann, The division of work according to sex in African hoe culture I (W. Schilde). — *K. G. Lindblom, The use of hammock in Africa. Riksmuseets etnogr. avdeln. Smärre meddel. Nr. 7 (W. Schilde). — *K. G. Lindblom, String figures in Africa. Ebenda Nr. 9 (W. Schilde). — *G. Spannaus, Züge aus der politischen Organisation afrikanischer Völker und Staaten. Studien zur Völkerkunde II (W. Schilde). — *N. J. v. Warmelo, Early Bantu ethnography from a philological point of view. Africa 1930 (W. Schilde).

de). — *E. von Rosen, Did prehistoric egyptian culture spring from a marsh-dwelling people? Riksmuseets etnogr. avdeln. Smärre meddel. Nr. 8 (K. Sommer). — *M. Bayer, Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften. Anthropos XXI, 1093—1121. XXII, 404—537 (Bonnet). — *R. Pfalz, Arabische Hochzeitsgebräuche in Tripolitanien. Anthropos XXIV, 221—227 (Karutz). — *A. Witte, Der Zwillingskult bei den Ewengern in Westafrika. Anthropos XXIV, 943—951 (W. Schilde). — *C. K. Meek, A Religious Festival in Northern Nigeria. Africa 1930 (W. Schilde). — *E. Torday, The influence of the kingdom of Kongo on Central Africa. Africa I 1928 (W. Schilde). — *G. van den Bosch, Quelques notes sur le nom et la notion de l'être suprême et d'un dieu vengeur chez les Balendu. Anthropos 1928 (W. Schilde). — *P. P. Schumacher, Die Expedition des P. P. Schumacher zu den zentral-afrikanischen Kivu-Pygmäen. Anthropos XXII, 530—549 (H. Baumann). — *P. Bösch, Totemismus, Exogamie und Mutterrecht der Banyangwezi. Anthropos XXIV, 273—279 (W. Schilde). — *P. F. Bösch, Les Banyangwezi. Anthropos-Bibliothek III, Heft 2 (H. Baumann). — *M. Schulien, Opfer und Gebet bei den Atchwabo in Port.-Ostafrika. Festschrift für W. Schmidt (W. Schilde). — *V. Lebzelter, Zur Geschichte der Bergdama. Anthropos XXIII, 817—820 (W. Schilde). — *K. Stülpmner, Der Tote in Brauch und Glauben der Madagassen. Stud. z. Völkerkunde Bd. 3 (W. Schilde). — *H. M. Du Bois, L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches. Anthropos XXIV, 281—311 (W. Schilde). — *A. Krämer, West-Indonesien, Sumatra, Java, Borneo. Atlas der Völkerkunde Bd. III (H. Damm). — *P. Schebesta, Jenseitsglaube der Semang auf Malakka. Festschr. f. W. Schmidt (R. Heine-Geldern).

3 1932:

1 1—48 Völkerkundliche Bibliographie von 1928 an mit Nachträgen der Jahre 1924—1927. — 1—34 Referate: *H. Uhlemann, Geographie des Orientteppichs. Hiersemanns Handbücher XII (Heydrich). — *G. F. Cursin, Die Osseten (E. Kagarow). — *Jakowlew, Die Inguschen (E. Kagarow). — *H. Goetz, Epochen der indischen Kultur (von Eickstedt). — *Chung Ching-wen, Kuang-Tung Fantse-shanti Yao min (W. Eberhard). — *Yen Fu-li und Shang Cheng-tsu, Kuang-Hsi Ling-Yün ao-jen T'iao-ch'a pao kao (W. Eberhard). — *O. Nachod, Geschichte von Japan. II, 1 (F. Lessing). — *A. Bohner, Japanische Hausmittel. Das Buch Kokon Chie Makura übersetzt. Mitt. d. Deutsch. Ges. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens XXI, E. (O. Nachod). — *T. Irisawa, Über die Sitzweise der Japaner. Ebenda XXI, D. (O. Nachod). — *A. Lorenzen, Die Gedichte Hitomaro's aus dem Manyōshū in Text und Übersetzungen mit Erläuterungen. Veröff. d. Sem. f. Spr. u. Kultur Japans an d. Hamburg. Univ. Nr. 1 (O. Nachod). — *M. Ramming, Die wirtschaftliche Lage der Samurai am Ende der Tokugawaperiode. Mitt. d. deutsch. Ges. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens XXII, A. (O. Nachod). — *P. Wirz, Im Lande des Schnecken Geldes (Heydrich). — *K. W. Bachmann, Die Besiedlung des alten Neuseeland (O. Friederici). — *F. R. Lehmann, Die polynesischen Tabusitten. Veröff. d. Staatl.-Sächs. Forschungsinstituts f. Völkerkunde in Leipzig. 1. Reihe, Bd. X (H. Damm). — *A. M. Karlin, „Mystik der Südsee“. Liebeszauber, Todeszauber, Götterglaube, seltsame Gebräuche bei Geburten usw. Teil I und II (H. Damm). — 35—64 Forschung und Umschau: Küsters, Afrikanische Negerkunst und ihre Beziehungen zur Hochkultur. —

P. Schebesta, Meine Forschungsreise zu den Pygmäen in Belgisch-Kongo. — G. Spannaus, Die Moçambique-Expedition des Staatl. Sächsischen Forschungsinst. f. Völkerkunde in Leipzig. — P. Wirz, Bericht über eine Forschungsreise nach Indonesien und Brit.-Neuguinea 1929—1931. —

2 49—128 Völkerkundliche Bibliographie (Forts.). — 65—98 Referate: *G. Friederici, Die vorkolumbischen Verbindungen der Südsee-Völker mit Amerika. Mitt. aus den deutschen Schutzgebieten 36. Bd. H. 1 (H. Damm). — *G. Friederici, Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südsee-Völker mit Amerika. Anthropos XXIV, 441—487 (H. Damm). — *Br. Malinowski, Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien (H. Damm). — *Gunnar Landtman, The Kiwai Papuana of British New-Guinea (F. R. Lehmann). — *Teura Henry, Ancient Tahiti. Bernice P. Bishop Museum, Bull. 48 (W. E. Mühlmann). — *E. Camerling, Über Ahnenkult in Hinterindien und auf den Großen Sunda-Inseln (R. Heine-Geldern). — *W. Ruinen, Overzicht van de literatuur betr. de Molukken. Deel I (R. Heine-Geldern). — *J.-B. Degeorge, Proverbes, maximes et sentences Tays. Anthropos XXII, 911—932 (C. Führer-Haimendorf). — *A. R. Rodriguez Moñino, Bibliografía hispano-oriental. Boletín de la Academia de la Historia (Madrid) Bd. 98, Nr. 1, 417—475 (O. Nachod). — *Liao Ku, Kuei-chou-ti hsiao-hai (Das Kind in Kueichou) (W. Eberhard). — *Wu Ching-chao, The Polygamous Family of the Han Dynasty. Nanking Journal I, 1 (W. Eberhard). — *R. Frölich, Tamulische Volksreligion (W. Printz). — *Jyer, Ananthakrishna, and Nanjandayya, The Mysore Tribes and Castes. Vol. II (v. Eickstedt). — *N. K. Rose, Juang Associations. Man in India Bd. 9 (v. Eickstedt). — *M. D. Raghavan, Jain-Kurumbars: An Account of their Life and Habits. Man in India Bd. 9 (v. Eickstedt). — *Atul K. Sur, Some Bengali Kinship Usages. Man in India Bd. 9 (v. Eickstedt). — T. Ch. R. Chowdury, The Bhumi of Mayurbhanj (Orissa). Man in India Bd. 9 (v. Eickstedt). — *M. D. Raghavan, Talikettu Kalyanam-its Origin and Significance. Man in India Bd. 9 (v. Eickstedt). — *L. A. Jyer, On some Aspects of the Worship of Sasta. Man in India Bd. 9 (v. Eickstedt). — *M. D. Raghavan, The Kalari- and the Angam-Institutions of ancient Kerala. Man in India Bd. 9 (v. Eickstedt). — *S. T. Moses, The Valayans of Pamban. Man in India Bd. 9 (v. Eickstedt). — *B. K. Chatterjee, The Marriage Ceremonies of the Bathuria of Mayurbhanj State. Man in India Bd. 9 (v. Eickstedt). — *S. Ch. Mitra, On the Parallelism between the Mahabharat Legend about the disrobing of Draupadi and a Tradition recorded in the Japanese Kamakurashi. Man in India Bd. 9 (v. Eickstedt). — *L. K. A. Jyer, The Kahars of Mysore. Man in India Bd. 9 (v. Eickstedt). — *J. K. L. Jyer, Kadu Kurubas. Man in India Bd. 9 (v. Eickstedt). — *S. Ch. Mitra, On the Cult of the godling uttama in the district of Mymen-Singh in Eastern Bengal. Man in India Bd. 9 (v. Eickstedt). — *D. N. Majumdar, The Korwas of the united Provinces. Man in India Bd. 9 (v. Eickstedt). — *A. C. Murno, S'ora (Savara) Folk-Lore. Man in India Bd. 9 (v. Eickstedt). — *Fr. Risch, Hajan de Plano Carpini, Geschichte der Mongolen und Reisebericht 1245—1247. Veröff. d. Forschungsinst. f. vergl. Religionsgesch. an d. Univ. Leipzig. Heft II (E. Krohn). — *L. P. Potapov, Ochotniči pover'ja i obrjady u alt. Turok. Kul'tura i Pismennost' Vostoka V, 123—149 (E. Kagarow). — *V. A. Rjasanovskij, Mongol'skoje pravo i sravnitel'noje pravovedenije (Mitt. d. jur. Fak.

Charbin, V) (E. Kagarow). — *E. Clarke, The Sociological Significance of Ancestor-Worship in Ashanti. Africa III, Nr. 4 (W. Schilde). — *M. Hiltzheimer, Die ältesten Beziehungen zwischen Asien und Afrika nachgewiesen an den Haustieren. Africa III Nr. 4 (W. Schilde). — *C. Seyffert-Dresden, Biene und Honig im Volksleben der Afrikaner mit besonderer Berücksichtigung der Bienenzucht, ihrer Entstehung und ihrer Verbreitung. Veröff. d. Staatl.-Sächs. Forschungsinst. f. Völkerkunde in Leipzig. 1. Reihe Bd. 3 (W. Schilde). — *C. G. Seligman, The Religion of the Pagan Tribes of the White Nile. Africa IV, Nr. 1 (W. Schilde). — 99—112 Forschung und Umschau: Eckart v. Sydow, Zum Problem der sog. „Kopffüßer-Figuren“ aus Französisch-Äquatorial-Afrika. 3 129—92 Völkerkundliche Bibliographie (Forts.). — 113—39 Referate: *G. P. Lestrade, Some Notes on the Political Organization of the Venda-speaking Tribes. Africa 1930 (W. Schilde). — 140—60 Forschung und Umschau: L. Szecsi, Stilgebiete der Elfenbeinküste.

3 1933:

4 193—256 Völkerkundliche Bibliographie des Jahres 1928 (Forts.). — Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Herausgeber: W. Koppers. Jg. 1 u. 2 (Heydrich).

3 1934:

5 257—320 Völkerkundliche Bibliographie des Jahres 1928 (Forts.). — 209—30 Referate: *P. Schebesta, Bambuti. Die Zwerge vom Kongo (G. Spannaus). — *J. P. Crazzolara, Outlines of a Nuer Grammar. Linguist. Anthropos-Bibl. XIII (Struck). — *W. Hirschberg, Die arabisch-persisch-indische Kultur an der Ostküste Afrikas. In: Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien. 61 (G. Spannaus). — *C. L. Woolley, Ur und die Sintflut. Sieben Jahre Ausgrabungen in Chaldäa, der Heimat Abrahams. 5. Aufl. (R. Heine-Geldern). Berichte und Mitteilungen: 252—4 Forschungsreise Dr. Nevermanns in Holländisch-Neuguinea.

H. Jensen.

Europäische Gespräche 11 1933:

7/8 236—48 C. Öhrlich, Die Agrarfrage in Irak. E. P. B.

Ex Oriente Lux, Jaarbericht No. I van het Voor-aziatisch egyptisch Gezelschap. 1933:

Diese neue Erscheinung, von F. M. Th. Böhl und A. de Buck ins Leben gerufen, soll der Orientalistik in den Niederlanden einen neuen Mittelpunkt geben. Die reiche, ehrenvolle Tradition und das mindestens bis zur vorigen Generation lebendige Interesse weiter Kreise am alten Orient stellen dem neuen Unternehmen eine günstige Prognose.

1 Ter Inleiding v. F. M. Th. Böhl und A. v. Buck. — 2—3 De Belangstelling voor het Nabije Oosten in Nederland (Übersicht über die in der letzten Zeit sich geltend machenden Interessen am alten Orient in den Niederlanden, die zur Gründung der Gesellschaft führten). — 3—4 B. S., Egyptische Philologie (Kurze Übersicht über die Neuerscheinungen). — 4—7 H. A., Egyptische Archaeologie (desgl.). — 7—8 B. A. v. P., Voor-aziatische Philologie (desgl.). — 9—12 A. v. P., Voor-aziatische Archaeologie (desgl.). Wr.

Folk-Lore 44 1933:

2 214—8 Eleanor Hull, David and the Well of Bethlehem: an Irish Parallel [in: „Togail Bruidne Dá Derga“]. 3 308—15 J. U. Powell, Byrsa, the Bull's Hide, at Carthage, and Some Parallels. 4 346—54 Maung Htin Aung, Alchemy and Alchemists in Burma. — 368—78 E. S. Drower, White and Black Magic of the Mandaean. — 379—90 Th. Herzl Gaster, The earliest known Miracle Play? [in Syrien

verfaßt um die Mitte des 2. Jahrtaus. v. Chr., erhalten auf Keilschrifttafeln, ausgegraben in Ras-Shamra]. — 392—8 Byron Josef, Veddah Customs as observed in the Neighbourhood of Alut-Nuwana, Uva Province, Ceylon. E. P. B.

The Fortnightly Review 1933:

800 141—55 W. W. Davies, The long Designs of Japan. 802 436—44 A. Merton, Egypt Today. — 452—62 W. W. Davies, Mongolia in the Melting-Pot. 804 665—73 K. Williams, Palestine. A new Policy wanted.

805 1—11 E. M. Gull, The risen Sun of Japan. 806 135—45 F. Kenyon, The Origin of the Bible Text. — 177—85 W. Barton, Indian Reform and the Peasant. — 192—202 H. Bolitho, From Jerusalem to Istanbul. 807 318—27 H. V. Redman, Japan governed by 'the Camp'.

E. P. B.

Gads Danske Magasin 27 1933:

Sept. 472—80 S. Klubien, Kvindens Stilling i det kinesiske Samfund.

28 1934:

Mai/Juni 274—84 J. Østrup, Asiatiske Kriser.

E. P. B.

The Geographical Journal 82 1933:

3 211—35 R. A. Bagnold, A further Journey through the Libyan Desert. — 236—46 Sir Aurel Stein, Note on a Map of the Turfan Basin. — 247—59 Freya Stark, The Pusht-I-Kuh. — 264—7 J. H. Edgar, Notes on the Mountains about Tatsienlu.

4 351—4 W. R. Hay, Demarcation of the Indo-Afghan Boundary in the Vicinity of Arandu.

5 385—410 T. H. Harrison, The Oxford University Expedition to Sarawak. — 411—23 J. Hamre, The Japanese South Pole Expedition of 1911—1912. — 445—54 P. Z. C., The Empty Quarter of Arabia [über: *H. St. Philby, The Empty Quarter, being a Description of the Great South Desert of Arabia known as Rub'al Khali].

83 1934:

2 119—34 A. Stein, Archaeological Reconnaissances in Southern Persia.

3 177—90 R. Kaulback, The Assam Border of Tibet. — 203—11 H. Bagot, Survey in Johore. — 211—7 F. Stark, The Site of the City of Kalar in Kalar Dasht. — 228—30 Ch. Davison, The Earthquake-series of Itô (Japan).

5 353—63 J. Hackin, In Persia and Afghanistan with the Citroën Trans-Asiatic Expedition.

6 449—56 H. W. G. J. Penderel, The Gifl Kefir. — 456—70 R. A. Berman, Historic Problems of the Libyan Desert. — 470—8 L. Kádár, A Study of the Sand Sea in the Libyan Desert. E. P. B.

Germanisch-Romanische Monatsschrift 22 1934:

1/2 31—44 W. Rumpel, West-östlicher Kulturaustausch im Spiegel der neuesten Forschung (I. Geschichtliches. II. Kunstgeschichtliches Neuland. III. Die Bedeutung des Manichäismus. IV. Das Parzivalrätsel. V. Fazit). E. P. B.

De Gids 97, 4 1933:

12 335—47 F. du Perron, Java in onze letteren. 98, 1 1934:

1 66—76 H. S. M. van Wickevoort Crammelin, De Japaansche vulkaan. E. P. B.

Göttingische gelehrte Anzeigen 195 1933:

7/8 295—6 *Lohmann, Genus und Sexus. Eine morphologische Studie zum Ursprung der indogermanischen nominalen Genus-Unterscheidung (H. Pederson).

10 384—7 *H. H. Nelson, Later Historical Records of Ramses (Medinat Habu, Vol. II) (H. Kees).

196 1934:

1/2 1—39 *J. Hertel, Beiträge zur Erklärung des Awestas und des Vedas (W. Wüst). — 58—67 *W. Till, Koptische Dialektgrammatik (H. J. Polotsky). — 70—5 *H. A. Bernatzik, Äthiopien des Westens (H. Plischke). — 75—7 *A. Hermann, Die Erdkarte der Urbibel (J. Hempel).

3/4 130—41 *J. Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung (H. Leisegang). — 147—53 *H. de Boor, Das Attilabild in Geschichte, Legende und heroischer Dichtung (L. Wolff).

5 169—86 *K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri, hrsg. und übers. II. (K. F. W. Schmidt). — 186—93 *Bloomfield, Maurice and Franklin Edgerton, Vedic Variants. II. Phonetics (H. Oertel). — 193—202 *G. Jacobi, Clara Rhodos. Vol. VI—VII (F. Hiller v. Gaertingen). — 210—1 *H. Koppelman, Die eurasische Sprachfamilie. Indogermanisch, Koreanisch und Verwandtes (E. Hermann). E. P. B.

Hebrew Union College Annual, Vol. VIII—IX, 1931/32 (Cincinnati), Festgabe für Dr. D. Philipson-Cincinnati.

1—150 Morgenstern, The Book of the Covenant. III. The Chuqqim (Abschluß der OLZ 1931 Nr. 6 und 1933 Nr. 4 angezeigten Monographie; Spezialuntersuchung über Ex. 21, 12—17 und 22, 17—19; voraus geht eine grundsätzliche Klärung des Begriffs Choq: a distinctively priestly law form; der Aufsatz ist voll von wertvollen Beobachtungen, ohne im Ganzen zu überzeugen; am Schluß eine kurze Geschichte des Bundesbuches — dazu Adenda S. 741—46). — 151—68 Chapman, Palestinian Chronological Data 750—700 in there relation to the events recorded in the Assyrian Canon. — 169—91 Kaminka, Septuaginta und Targum zu Proverbien (für höheres Alter der T., die viele und erhebliche Abweichungen gegen MT zeigen). — 193—228 Finesinger, The Schofar (Ursprung im Dämonenglauben, Übertragung auf den jom kippur bei Verlegung von Neujahr, chasosera und schofar). — 229—55 Blank, A Hebrew Bible MS in the Heb. Un. Coll. Library (enthält Jes. Ez. 12 Prof. und die meisten Ketubhim; gehört zu MS Nr. 112 Petersburg und MS Nr. 19 Odessa (Pinner); nächstverwandt ist Ginsburg-Bibel Nr. 7; die Ordnung der Keth. entspricht der Vorschrift B. B. 15a, Ber. 57b; viel Interessantes für die Massora, u. a. wird eine neue mass. Autorität bekannt, R. Mose Alruti, wohl nach Spanien gehörig). — 258—351 Lichtenstein, Die Fastenrolle, Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (Geschichte der FR, ihr geschichtlicher Wert, ihre Sprache (Text aramäisch, Scholion Hebr.), Lehnwörter, Erklärung der einzelnen Tage, Text mit krit. Apparat). — 353—71 Stein, Die homiletische Peroratio im Midrasch. — 373—441 Aptowitzer, Untersuchungen zur gaonäischen Literatur. — 443—80 Bettan, The Sermons of Ephr. Luntshitz. — 493—509 Idelsohn, The Kol Nidre Tune. — 511—23 Friedmann, Mitwirkung von Frauen beim Gottesdienst. — 525—603 Duker, "Evrskaja Starina" A Bibliographie of the Russian-Jewish Historical Periodical. — 606—740 Cronbach, The Psychoanalytical Study of Judaism (Darstellung u. Kritik). W. Staerk.

Hermes 69 1934:

1 107—11 J. E. Powell, Die Quelle des Rā bei Herodot. — 111—4 F. Pringsheim, Zu einer Berliner Papyrus-Urkunde. E. P. B.

The Hibbert Journal 32 1933:

1 31—40 Muriel Kent, The Religious Experiences of Sadhu Sundar Singh (1889—1929). — 129—32

Mrs. Rhys Davids, Silence and Emphasis in Buddhism.

3 342—56 S. Radhakrishnan, The Teaching of Buddha by Speech and by Silence. — 432—6 S. G. Warty, Sadhu Sundar Singh's religious Experience: a Hindu view. E. P. B.

Historia 7 1933:

3 342—62 Carolina Lanzani, Silla e Pompeo. La spedizione di Sicilia e d'Africa. E. P. B.

Historisch Tijdschrift 13 1934:

1 44—59 S. Wessels, De Augustijnen in de Molukken 1544—1546, 1606—1625. E. P. B.

Hommage du Service Archéologique des Indes Néerlandaises au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient à Hanoi 25—31 Janvier 1932. Batavia: Albrecht & Co. 1932. (II, 54 S., 34 Tafeln.) 4° 1—15 Alb. C. Kruyt, L'immigration préhistorique dans les pays des Toradjas occidentaux (sucht, die verschiedenen Rassen- und Völkerschichten unter den Toradja aufzuzeigen und deren Herkunft und Wanderwege zu ermitteln. Der Verfasser unterscheidet insbesondere eine ältere Schicht, auf die die verschiedenen Altertümer aus Stein — Steinstatuen, Steinmörser, große steinerne Leichenurnen — zurückzuführen seien, und eine jüngere, die die Leichen verbrannte und Asche und Knochen in tönernen Urnen bestattete). — 16—32 P. V. van Stein Callenfels, Note préliminaire sur les fouilles dans l'abri-sous-roche du Guwa Lawa à Sampung (Die Höhle Guwa Lawa unweit Ponorogo auf Java, von L. van Es 1926 als prähistorischer Fundplatz festgestellt, wurde vom Verfasser in jahrelangen, für die Urgeschichte Indonesiens grundlegenden Ausgrabungen untersucht. Unter einer spätneolithischen Schicht mit Vierkantsteinkultur fand er eine andere, die weder Steinwerkzeuge noch Topfscherben, sondern ausschließlich Werkzeuge aus Knochen und Horn, und unter dieser eine dritte, die bloß neolithische Steinfeilspitzen enthielt. Die gleichen Knochen- und Steinfeilspitzenkulturen konnte er auch in einer anderen, 100 km entfernten Höhle bei Bodjonegoro feststellen. Die Untersuchung der zahlreichen steinzeitlichen Werkstätten von Patjitan und Punung im Süden Javas bestätigte, daß auch dort die steinernen Feilspitzen einer anderen, und zwar älteren Kultur angehören als die Vierkantsteinbeile. Die Feilspitzenkultur ist vielleicht auf dem Weg über die Philippinen aus Japan gekommen). — 33—8 G. Booberg, La richesse du sol en phosphates et colonies préhistoriques de la grotte "Gouwa Lawa" à Sampung, Java (Nutzbarmachung der chemischen Bodenanalyse für archäologische Untersuchungen). — 39—54 W. A. Mijlsberg, Recherches sur les restes humains trouvés dans les fouilles des abris-sous-roche de Goewa-Lawa à Sampoeng et des sites préhistoriques à Bodjonegoro, Java (Die Bewohner der genannten Höhlen standen den Wedda, Australiern und Papua näher als der heutigen Bevölkerung Javas). R. v. Heine-Geldern.

The Journal of the Bihar and Orissa Research Society 19 1933:

3 255—80 Poure-Davoud, Mithra Cult. — 281—8 J. F. W. James, Nanda Devi (continued, with 3 plates and 1 map). — 289—318 K. P. Jayaswal, Appendices D—G to History of India 150—350 A. D. — 319—36 Sarat Chandra Roy, Report of anthropological work in 1931—32. — 337—44 P. C. Chaudhuri, Ajapura of Skanda Gupta, and the Area round Bihar. — 345—51 K. P. Jayaswal, Reviews and Notices of Books.

4 355—98 D. B. Diskalkar, Tibeto-Nepalese War 1789—93. — 399—412 Dharendra Chandra Ganguli, Mālava in the sixth and seventh Centuries. — 413—7 K. P. Jayaswal, Reviews and Notices of Books (*W. N. Brown, The Story of Kālaka. — Kātyāyanasmṛtisāroddhāra ed. P. V. Kane. — *Gāthā of Zarathushtra ed. J. M. Chatterjee. — *A. J. Bernet Kempers, The Bronzes of Nalandar and Hindu Javanese Art. — *B. N. Reu, History of the Rāshtrakūtas.) — Appendix: Sanskrit Restoration of Yuan Chwang's Vijnaptimātratāsiddhiśāstra by Triptakācārya Rev. Rāhula Sāṅkṛtyāyana with the help of Wong Mow Lam. (72 S. Sonderpaginierung.) 20 1934:

1 1—6 K. P. Jayaswal, Some unpublished seals (plates). — 7—9 Ders., Six unique silver coins of the Śuṅgas (plates). — 10—2 G. R. Hunter, Unknown pictographic script near Ramtek, C. P. (plate). — 13—4 Nanalal C. Mehta, The tripod symbol (Sthāpanachārya of the Śvetāmbara) (plate). — 15—9 K. P. Jayaswal, Kandahā inscription of king Narasimhadeva of Mithilā, 1435 A. D. (plate). — 20—3 Ders., Dating in Lakshmanasena era. — 24—32 Umesha Mishra, Mimāṃsā Śāstrasarvasva and its author (Einleitung zu dem in 18, 1932 abgeschlossenen Text, vgl. OLZ 1934 Sp. 69. — der Herausg. charakterisiert diesen Text hier: „The work itself is very disappointing ... the author did not exert himself in the least to write this commentary ... the author has copied down verbatim and litteratim in almost every place either from Śāstradīpikā of Pārthasārathi Miśra or from the Tantravārttika of Kumārila Bhaṭṭa ...“). — 33—40 G. Ramadas, The initial date of the Ganga Era (Gegen Jogendra Chandra Ghosh in Indian Antiquary, Dez. 1932.) — 41—3 Jogendra Chandra Ghosh, The date of the Patna Museum plates of Rāpabhaṇjādeva. — 44—8 Ders., The dates of the Tirīṅgi and the Jirjīṅgi grants. — 49—79 Rama Shankar Tripathi, The Maukharis of Kanauj. — 80—6 Kali Pada Mitra, On the conventional methods of punishment and disgrace in folklore. — 87—94 Ders., European cemeteries at Balasore. — 95—6 Jaya Chandra Vidyālamkāra, Ulūka country. — 97—100 Ders., Mount Viśvupada. — 101—7 Kali Pada Mitra, Unity between the deity and the devotee. — 108—22 Paramatma Saran, The date and place of Sher Shah's birth. O. S.

The Journal of Egyptian Archaeology 19 1933: 3. 4. 113—8 J. D. S. Pendlebury, Preliminary Report of the Excavations at Tell el-'Amarnah, 1932—3 (m. 8 Taf. Aufdeckung des vorderen Teils des großen Tempels, dessen Reste und seine Darst. im Grabe des Meri-Re sich gegenseitig verständlich machen, und einiger Privathäuser. Schöne Einzel-funde). — 119—21 J. Grafton Milne, The Beni-hassan Coin-Hoard (ein Fund von Silbermünzen und ungemünztem Metall, darunter 54 athen. Tetradrachmen, wohl aus der Zeit um 360 v. Chr., also jünger und südlicher als alle andren gleichen Funde, wohl zur Münzprägung seitens eines Beni-Hassaner Meisters für Tachos bestimmt). — 122—8 Alan H. Gardiner, Tanis and Pi-Ra'messe: A Retraction (Auaris-Pi-Ra'messe und Tanis bezeichnen dieselbe Stadt). — 129—32 G. W. Murray and O. H. Myers, Some pre-dynastic Rock-drawings (m. Taf. 8 engl. Meilen nördl. v. Assuan; ältere Zeichnungen von Tieren, darunter 2 Elefanten, jüngere von einem bemanntem Schiff, von 33 Männern getreidelt oder ans Ufer gezogen, mit bemerkenswerten Einzelheiten wie der Kleidung und Bewaffnung). — 133—7 Warren R. Dawson, Studies in the Egyptian medical

Texts II (5. The herb  [= Mandragora autumnalis bzw. M. officinarum, später vielleicht allgemeinerer Ausdruck f. eine magische Pflanze]

6. The drug  [= ein Arsensalz, etwa Orpiment] 7. The word  detr.  [=

Galle, synonym zu wdd] 8. The fish  [= keine Schildkröte, sondern wirklich ein Fisch]]. — 138—42 A. E. R. Boak, A Petition to an Exegetes a. d. 36 (Tebtunis Pap. No. 695 der Michigan Coll.). — 143—9 T. Eric Peet, The so-called Ramesses-Girdle (Feststellung seiner Herkunft aus Theben, Nachweis der Verfälschungen in den aufeinander folgenden Bezeichnungen der Museumsbeamten. Ist vielleicht bei einer Königsmumie der 21. Dyn. wiederbenutzt und bei ihr gefunden worden). — 150—9 W. Stevenson Smith, The Coffin of Prince Min-Khaf (m. 4 Taf. u. 5 Abb., aus Gise, Zeit des Chefred, roter Granit, Hausform, mit lang ausgespannener Totenformel, Speichern, Schiffen mit Bezeichnungen, Geweben, Handwerkszeug, Kleidern in der Weise der Opferlisten des AR, aber auch der Geräte-Frisse der MR-Särge. Exkurs über den Mantel j's). — 160—1 G. A. Wainwright, The Ram-headed God at Hermopolis (m. Abb. Imj-Hmnw = Chnum). — 162—6 Gilbert Bagnani, The Transcription of Late Hieratic (bes. nach Beispielen aus einem Tebtunis-Pap. der Hadrianszeit). — 167—74 W. R. Dawson and T. E. Peet, The so-called Poem on the king's Chariot (m. 5. Taf. des Ostrakon Edinburgh, das schon Erman behandelt hat, und das dazugehörige, aber nicht direkt anpassende Ostrakon Turin, das Černy Rev. de l'Ég. anc. I 224 herausgegeben hat. Der Text ist ein Hymnus auf den kriegerischen Pharao auf seinem Streitwagen). — 175—6 A. J. Arkell, The Signs

and  (m. 2 Taf. , die Fahne, steht heute noch vor den Heiligengräbern am oberen Nil u. in Darfur, die Schlange als weibl. Gottheit bei den Bari im südl. Sudan). — 177—84 Lacy O'Leary, Bibliography, Christian Egypt (1932—3). — 185—8 Marcus N. Tod, Bibliography, Greek Inscriptions (1931—2). — 189—93 Notices and News. — 194—204 Notices of recent Publications: *H. G. Evelyn White, The Monasteries of the Wadi Natrun II (F. Ll. Griffith); *K. Sethe, Die Totenliteratur d. alten Ägypter (A. W. Shorter); *O. Menghin-Mustafa Amer, The Excavations of the Egyptian University in the Neolithic Site at Maadi (Guy Brunton); *Carl Schmidt u. H. J. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten (W. E. Crum); *Alan H. Gardiner, The Library of A. Chester Beatty, ... The Chester Beatty Pap. No. I (Aylward M. Blackman). Wr.

Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society 13 1933:

37—48 Mary S. Shaw, Family Life in Ancient Egypt. — 49—53 T. Fish, A Cuneiform Tablet from Sippar (?) (in den Manchester Public Libraries, Rechnung über Lebensmittel, eigentümliche Personennamen). — 55—9 Patrick Raiton, Some Remains of the Ancient Near East. A. Mesopotamian. B. Hittite (Kritische Besprechungen von Tell Asmar und Khafaje = Or. Inst. Comm. No. 13, C. J. Gadd, Seals of Ancient Indian Style, found at Ur, Emil O. Forrer, Die hethitische Bilderschrift). — 61—5 Israel W. Slotki, The Meaning and Metre of Psalme LVII, 4—5. Wr.

Mit einer Beilage des Verlags Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) A.-G. Berlin.

